الشيخ مهدي يونس

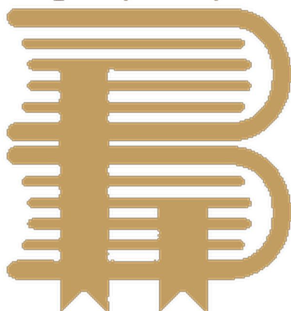
ما هو العرفان

دار الهادي

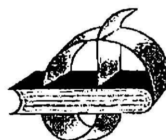
الطبعة الأولى

١٤٢٨هـ ـ ٢٠٠٧م

دار الهادي



ISBN
9953-484-35-X



دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع

هاتف: ٠١/٥٥٠٤٨٧ ـ ٠٣/٨٩٦٣٢٩ ـ فاكس: ٠١/٥٤١١٩٩ ـ ص.ب: ٢٨٦/٢٥ غبيري ـ بيروت ـ لبنان
Tel : 03/896329 - 01/550487 - Fax : 541199 - P.O.Box : 286/25 Ghobeiry - Beirut - lebanon
E-Mail : daralhadi@daralhadi.com URL: http://www.daralhadi.com

المقدمة

لمّا كان العلم أظهر الأشياء، ويظهر به كل شيء، فلا يُعرف بشيء أصلاً، ولا يمكن أن يقع في حدّه أي مفهوم من المفاهيم، وإلّا لزم من ذلك تعريف الشيء بما هو أخفى منه، وإظهاره بما لا ظهور له بنفسه. ولأننا إذا عرّفنا العلم فلا يخلو، إما أن نعرّفه بنفسه، فيلزم الدور، وهو توقف معرفة الشيء على نفسه، وهو مستحيل، وإما أن نعرّفه بعلم آخر فيلزم التسلسل، وهو توقف الشيء على آخر وهكذا، إلى ما لا نهاية، وهو مستحيل أيضاً، وإما أن نعرّفه بغيره، وليس غير العلم إلّا الجهل، فيكون العلم جهلاً، وهو تعريف الشيء بما يضاده ويناقضه. ولا يصدق ذلك. فلم يبقَ إلّا أن يُعد العلم من الوجدانيات والكشفيات[1]، وكل ما كان كذلك لم يعرف ولم يحد، وهو يدرك بلا تأمل، ولا تتوقف معرفته إلّا على مجرد الالتفات.

فإن الصفة القائمة بالنفس والتي نسميها العلم، والتي يلزمها الإضافة، ليست ببساطة إلّا الانكشاف.. فالعلم هو الكشف، والكشف عبارة عن رفع الحجب عن وجه المعلوم، فيُرى مباشرة.

وتعريف العلم بالكشف هو تعريف بالمرادف، وشرح للفظه، وليس بياناً لحقيقته ـ لوضوحها ـ مما لا تقبل الشرح ولا التحديد.. والهدف من

---

(١) نص النصوص للآملي ص٤٧٢- عين القضاة، زبدة الحقائق ص٦٧- اعجاز البيان ص٤٨-٤٩: في أن العلم نور وأنه لا يُحدُّ ولا يُعرف.

تعريفه بالكشف الإشارة إلى وضوحه، إذ الكشف مما لاخلاف حول مفهومه، ولا نزاع حول ما يفيده من المعنى وما يشير إليه من المدلول، فيكون ما يساويه في اللفظ مساوياً له في المعنى والوضوح كذلك.

والذي يتحقق بالعلم هو (الكشف التام) أو فعل الانكشاف التام، ويصح حينئذ أن يقال: **(إن العلم هو الكشف التام عن وجه المعلوم)** فيقع الاتفاق على هذا بين جميع من أرادوا تعريف العلم.

هذا الكشف له جهتان، لأنه إذا نسب إلى الخلق فهو كشف إحاطي تمييزي انفعالي، وإذا نسب إلى الحق فهو كشف تام حقيقي ذاتي فعلي.. وبين المرتبتين بون شاسع وفرق بعيد.

والعلم بهذا المعنى أعم من المعرفة، وهو يصدق عليها وعلى غيرها، ولا بدَّ عندها أن تكون المعرفة أخصّ منه وأضيق دائرة. فليس كل علم معرفة وإن كانت كل معرفة علماً. والسبب هو أن المعرفة تُطلق على معنيين، كل واحد منهما نوع من العلم، والعلم جنس لهما:

أحدهما: العلم بأمر باطن يُستدل عليه بأمر ظاهر.

وثانيهما: العلم بمشهور سبق به عهد. كما إذا رأيت شخصاً كنت قد رأيته من قبل فعلمت أنه ـ أي المرئي ـ ذلك المعهود بعينه.

والمعروف على الوجه الأول غائب، وعلى الوجه الثاني شاهد. وقد يسمى الأول (دليل الشاهد عل الغائب) وهو طريق النظر عند أرباب العقول وأصحاب الجدل، ويسمى الثاني (دلالة الشاهد على نفسه).

وتفاوت مراتب العارفين واختلاف درجاتهم ليس إلّا لتفاوتهم واختلافهم في هاتين المعرفتين، فمن العارفين من ليس له طريق إلى معرفة الله إلّا بالاستدلال بفعله على صفته، وبصفته على إسمه، وباسمه على

ذاته، أعني يستدلُّون عليه بقياس الغائب على الشاهد، وهؤلاء.. ينادون من مكان بعيد.

ومنهم من تحمله العناية الأزلية فتطير به إلى حريم الشهود، فيشهد المعروف في مقام (**ألست بربكم**) أي في مقام العهد والشهادة الفطرية الجبْلية.. ويتعرف على ذات الحق وأسمائه وصفاته في ظرف شهوده، ويكون عكس الأول، إذ الأول لغيبة معروفه فهو كالنائم يرى خيالاً لا يطابق الواقع ولا يدل عليه، والثاني لشهود معروفه فهو كالمستيقظ، يرى مشهوده في حقيقته وواقعه، من دون أن يحول بينهما حجاب[١].

والمعرفة بهذين المعنيين، وإن كانت أخص من العلم وأضيق، باعتبار أنها إحدى مراتبه ونوع من أنواعه، إلّا أنها أعظم مراتبه وأرفعها شرفاً وأسماها منزلة، سواء تعلقت ـ المعرفة ـ بالواجب نفسه أو بغيره من الأشياء.

والسبب هو؛ أن المعرفة لا يخلو إما أن تتعلق بالواجب وما يتعلق به، أو بالممكن وما يتعلق به، إذ ليس غيرهما بالاتفاق موجود، وحقيقة الممكن ليست في الواقع والحقيقة إلّا الحق، والحق لا يدرك عن طريق قياس الغائب على الشاهد، ولا يعرف بدلالة أمر ظاهر، فلا يبقى إلّا أن يُدرك ويعرف بشهود حقيقته وانكشاف ذاته للعارف في مجالي أسمائه وصفاته ومظاهر كمالاته انكشافاً وجدانياً.

هذه المعرفة هي العلم الأسمى، وهي الدرجة العليا بين مراتب العلم، وتُخصّ لوحدها باسم (المعرفة)[٢].

---

(١) الفتوحات المكية ج ١ ص١٦٧ - رسالة الأنوار ص ٧ ضمن رسائل ابن عربي.
(٢) فصوص الحكم ج ١ ص١٣٣ (العلم الكامل بالتجلي الإلهي).

وبمعرفة الحق يمكن أن تُعرف الأشياء في مقام بطونها، كما يمكن أن تُعرف في مقام بروزها وظهورها كتجليات للحق في مقام الكون والاستحالة.

واعلم؛ أن هذه المعرفة الحقة بصورة عامة ثلاث مراتب:

- **مرتبة العلم.**
- **مرتبة المعرفة.**
- **مرتبة الحكمة.**

فالأولى هي: مرتبة الكشف التمييزي الإحاطي للمعلومات على ما هي عليه، بلوازمها ولوازم لوازمها، لا في حقيقتها وذاتها.

والثانية هي: مرتبة العلم بالمعلومات من حيث حقيقتها، مجردة عن لوازمها ولوازم لوازمها، والعلم بترتبها في مراتبها لا غير.

والثالثة هي: حضرة العلم بالمعلومات ومراتب الترتيب الواقع بين مراتب الحقائق ولوازمها وعوارضها، والعلم بالمواطن والأحوال.

وبالتالي؛ تكون المعرفة الواقعة في منهج العرفان عبارة عن كل تلك المراتب الثلاث للمعرفة، وأعلى مراتبها هي تعيّن أقدار الحقائق وخصوصياتها في العلم بحسبها، أي معرفة حقائق المعلومات ومصالح ترتيب مواضعها. ولذا قيل في معنى الحكمة الواردة في القرآن الكريم **﴿وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْراً كَثِيراً﴾**[1] إنها: **(معرفة حقائق الأشياء والعمل «بها» بموجبها)**[2].

وبتفاوت درجات هذه المراتب الكلية الثلاثة كذلك تتفاوت مراتب

---

(١) البقرة: الآية/ ٢٦٩.

(٢) معجم المصطلحات الفلسفية (الحكمة).

ودرجات العارفين بالله المكاشفين، بقدر تفاوتهم في المكاشفة بها.. أما من كوشف بها جميعاً وحاز على كمال مراتبها وأحاط بحقائقها كان (أكشف المكاشفين) وأعرف العارفين، لمكان جمعه بين مراتب هذه الحضرات واطلاعه على ما فيها من الحقائق والمعارف كشفاً وعياناً.

وهذا لا يتم لأي أحد، ولا يكون في أي منهج أو مسلك، إلّا للعارفين السالكين منهج العرفان والشهود.. إذ لكل مرتبة من مراتب المعرفة تلك عالَماً بحسبها، وهذه العوالم هي عوالم كلية تحوي جميع عوالم المعرفة، وهي بالترتيب التالي:

- **عالم الظاهر، ويقابله مرتبة الكشف التمييزي الإحاطي.**
- **عالم الباطن، ويقابله مرتبة العلم بحقائق المعلومات.**
- **عالم الواقع، ويقابله العلم بالمراتب والترتيب الواقع بين مراتب حقائق المعلومات.**

وأعلى مراتب العرفاء والعارفين إنما تتمايز في القابلية على الجمع بين تلك العوالم وما يلازمها من المراتب الكشفية، ولا يمكن التحقق بمقام الولاية ما لم يتحقق بذلك.. وهو قوله تعالى: **﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا التَّوْرَاةَ وَالْأِنْجِيلَ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِمْ مِنْ رَبِّهِمْ لَأَكَلُوا مِنْ فَوْقِهِمْ وَمِنْ تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ﴾**[١].. أي أنهم لو أقاموا أركان الشريعة المعبر عنها في الآية بـ(التوراة)[٢] من حيث الظاهر، وأقاموا أركانها من حيث الباطن، وهو المعبر

---

(١) المائدة: الآية/٦٦.

(٢) باعتبار كون نبوة موسى عليه السلام نبوة ظاهرية، ونبوة عيسى عليه السلام نبوة باطنية.. ونبوة خاتم الأنبياء صلى الله عليه وآله وسلم جامعة لكلاهما.. وإليه الإشارة في قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم: (كان أخي موسى ذو العين اليسرى وأخي عيسى ذو العين اليمنى وأنا ذو العينين) أشار بالعين اليسرى إلى النظر للماديات وبالعين اليمنى الى النظر للمعنويات.. والنظر بكلتيهما هو مقام الجمع بين الظاهر والباطن.

عنه بـ(الإنجيل) وأقاموا ما أنزل إليهم، وهو القرآن، ومن ثم طبقوا كل ذلك وانزلوه منازله المناسبة وصيَّروه ملائماً للواقع، لشاهدوا الحقائق الروحانية وأدركوا حقائق المُلك والملكوت، وشاهدوا لطائف القدس والجبروت مشاهدة حقيقية، كشفاً عينياً، وذوقاً شهودياً، إلى ما لا نهاية من مكنون مراتب المعارف الحقيقية.

وعين ذلك التفاوت واختلاف الدرجات في هذه المعرفة هي المقصودة للسالك من لفظ العلم عند إطلاقه، وهي التي تُقصد وبالطلب والبحث، وهي غايته ومنتهى مقصده وأقصى مرامه ونهاية سعيه.

والعارف بهذا المعنى الذي عرفته لا يعارض أحداً من أصحاب النظر والاستدلال والمقايسة، إذ يعرف أن الكل طالبون للحق وإن ضلوا، متوجهون إليه وإن اختلفوا، بمقتضى قوله صلى الله عليه وآله وسلم: **(الطرق إلى الله بعدد أنفاس الخلائق)**.

واعلم؛ أن لكل علم من العلوم معيار يعرف به صحيح ما يختص بذلك العلم من سقيمه، وخطؤه من صوابه. كالنحو في علم العبارة، والمنطق في العلم النظري.. ولما كان شرف العلم ـ كل علم ـ إنما هو بشرف معلومه ومتعلقه، كان العلم الإلهي أشرفها لشرف متعلقه، وهو الحق سبحانه.. فكانت الحاجة إلى معرفة موازينه وتحصيل ضوابط أصوله وقوانينه أمَسّ.. وأنه إن قيل فيه: أنه لا يدخل تحت حكم ميزان معين. فليس لأنه لا ميزان له، بل لأنه صح عند الكُمَّل ذوي التحقيق أن للعارف بحسب كل مرتبة وكل مقام وموطن وحال ووقت واسم من الأسماء الإلهية ميزاناً يناسب تلك المرتبة وذاك الاسم، وكلٌ مما ذُكر.. وبذلك الميزان يحصل التمييز بين أنواع العلوم والمعارف الشهودية اللدنية واللقاءات والواردات والتجليات الحاصلة له، وبه يتمكن العارف من التفرقة بين

الإلقاء الصحيح الإلهي، وبين الإلقاء السقيم الشيطاني ونحوه مما لا ينبغي الوثوق به.

وهنا ينبغي الإشارة إلى أمر مهم وهو: أن معيار العلم الإلهي معيار شخصي أولاً، وذاتيّ ثانياً، وكذلك شأن العلوم العرفانية نفسها، بمعنى أنه كما العلوم العرفانية علوم مرتبطة بالعارف نفسه ومن مختصاته في ذاته: معرفةٌ لا يشاركه فيها أحد من بني البشر، وهو وحده يشهد ما يشهد ويرى ما يرى، وهو في أغلب الأحيان، بل في أكثرها، لا يستطيع جعل هذه المعرفة الخاصة الذاتية أمراً شائعاً متناقلاً بالتعليم والتلقين.. فكذا المعيار والمقياس الذي تقاس به وتوزن، فإنه مقياس شخصي، والعارف والمشاهد هو وحده من يستطيع استخدام مقياس كهذا والإحساس بفاعليته وجدواه.. فتبقى طبيعة هذا المقياس مجهولة عند الآخر وكذا قيمته.

وهذا الأمر بالذات ما جعل من السلوك والعرفان أمراً خارجاً عن حدود ما يحكم عليه بإيجاب أو سلب وعلى طول الخط.. فإن ذلك لا يصح إلَّا إذا كان الشيء الذي يراد أن يحكم عليه أمراً قابلاً في نفسه لأن يكون في متناول الكل. . والأمر هنا ليس كذلك..

إننا أمام تجارب شخصية ذاتية، أعني أمام تجارب شهود وعلم ومعرفة ترتبط ارتباطاً وثيقاً بأصحابها، إنها تجاربهم في وجدانهم وذاتياتهم، وعلى مستوى حياتهم الباطنية التي يعيشونها ولا يشركون معهم أحد فيها.. وتجارب كهذه لا تقبل الحكم عليها لا بوقوع ولا بعدم وقوع، وهي تستدعي مقياسها الخاص بها وتفرضه، ولا بدَّ لهذا المقياس أن يكون من سنخها ومن جنسها.. ومثل هذا لا يحدَّد معياره بالدقة، فكما أن التجربة الروحية التي يعيشها السالك ويعايشها لا تُشرح بالعبارة ولا توضَّح بالألفاظ ولا تنقل بالكلمات، فكذا معيارها ومقياسها وميزانها

الذي به تُزان يتمتع بنفس ميزتها وذات خصائصها.

ولما كان العرفاء متفاوتي المراتب ومختلفي الدرجات، كانت الموازين والمقاييس متفاوتة أيضاً بتفاوت مستوياتهم.. وبما أن العلم الإلهي العرفاني واحد فلا بدَّ أن يكون هنالك مقياس وميزان واحد يهيمن على تقييس ووزن صحة ذلك العلم، فلا يكون ذلك متحققاً إلَّا فيمن تحقق في جميع مراتب العلم الإلهي، وجمعٌ بين تلك المراتب وما يقابلها من عوالم.. وحينئذ يكون الميزان الحق الذي به يتوصل إلى معرفة الآراء الصائبة والأقوال السديدة والأفعال الجميلة ويميزها عمَّا دونها، ويميز صحيحها من سقيمها.. ذلك الميزان الحق هو((العدالة الحقيقية) وهي ظل الوحدة المشتملة على الجمع في علم الشريعة والطريقة والحقيقة، إذ لا يتحقق العارف بذلك إلَّا عند تحققه بذلك الجمع بعد أن كان فرق)[1].

ولا شك أن مرتبة كهذه يشهدها المرء بنفسه ويستشعر بلوغها في وجدانه وتدل عليها آثارها النفسية ولوازمها الباطنية ليس إلَّا.. والعارف نفسه هو من يدرك بلوغها والتحقق بها وتحسس أحكامها ما تقتضيه.

لما كان العرفان على ما عرفت، أعني شموله لجميع مراتب المعرفة مما يكوّن المعرفة الحقة والعلم الإلهي التام، فأيضاً يكون المتحقق بذلك هو صاحب أعلى استعداد وأكمل درجة في سلم مدارج الكمال، وواقف على رأس هرم التكامل الإنساني.. فهو الوارث لعلم الأولياء والأنبياء، وعلمه هو تركتهم التي تركها خاتم الأولياء والأنبياء صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله في وصيته بقوله: **(العلماء ورثة الأنبياء)**.

إذ المراد من العلماء هنا لا كما توهمه أصحاب العلوم النظرية

---

(١) العرفان الشيعي ص٢٨٠-٢٨١.

الكسبية من الفلاسفة والمتكلمين وأصحاب التفقه وعلم الظاهر، الذين يزعمون أن الوراثة منحصرة فيهم لا تتجاوزهم ولا تعدوهم، وتوهموا أن هذا الحديث ورد في حقهم، وإياهم عنا، وعليهم ينطبق. لقد حسبوا جهلاً أن مدادهم أعظم من دماء الشهداء، وأن منزلتهم عند الله كمنزلة أنبياء بني إسرائيل عنده، وأن نومهم خير من عبادة الجهلاء...[١]

الحق أن الأمر خلاف ما يدعون، ومناقض لما يصفون، ولما قالوه وقدموه حتى يومنا هذا بطبيعة الحال والمقال، فهم خارجون عن مرتبة الإرث هذا، ساقطون عن درجته، مبعدون عن هذه المنزلة، دلَّ على ذلك العقل وأيده النقل.. وبيان ذلك باختصار:

إن استحقاق الإرث لا يخلو من وجهين؛ إما أن يكون بحسب النسب الصوري[٢] إذا كان الميراث صورياً. وإما أن يكون بحسب النسب المعنوي إذا كان الميراث معنوياً.

والذي نحن بصدده من جنس الموروث هو الإرث المعنوي، إذاً فأهل النظر والاستدلال الظاهري لا يستحقون مثله بطبيعة الحال، لأنهم من أصحاب والصور والقشور الظاهرية، وهذا مما لا يدخل في طريق الأنبياء ظاهراً وباطناً، وهذا يعني كون الموروث صوري لكون النسب صوري.. وهو ليس كذلك أكيداً.

وعليه؛ فإن استحقاق الإرث هو من جهة الاستحقاق بالمعنى، لكون الموروث معنى.. أو قل: لما كان تارك الورث معنوي، كما هو حال

---

(١) العرفان الشيعي نص النصوص للآملي - جامع الأسرار للآملي ص ٣١٢-٣١٤.

(٢) النسب الصوري هو: الحالة الطبيعية بين الأنساب من آباء وأبناء بالولادة الطبيعية.. والنسب المعنوي هو: الانتساب بالسبب الروحي والبنوة المعنوية كما في قول الرسول ﷺ: [أنا جد كل تقي] و [أنا وأنت يا علي أبوا هذه الأمة].

الأنبياء، كان المستحق لتلك التركة معنوياً أيضاً، كما هو حال العرفاء وأهل الله من أرباب العلم الإلهي الباطني.. وهذا المعنى الذي أشار إليه صلى الله عليه وآله في قوله: **(سلمان منّا أهل البيت)** إذ سلمان لا يتصل بالنبي بنسب صوري يقيناً، فلا يكون المراد من نسبة سلمان لآل البيت هنا إلّا النسب السببي، والذي دلَّ عليه في قوله: **(أنا جد كل تقي)** وقوله: **(أنا وأنت يا علي أبوا هذه الأمة)**.

إذاً فلم تكن تلك النسبة المدلول عليها بـ(منّا) إلّا النسب المعنوي والعلاقة الروحية.. وأيضاً لم يكن مراد النبي صلى الله عليه وآله وسلم من الـ(بيت)هو هذا البيت بإزاء اللفظ حقيقة، بل قصد بيت العلم والمعرفة والحكمة.

والقرآن عبَّر عن مثل هذا الارتباط المعنوي بلفظ الـ(دخول) في قوله: **﴿فَادْخُلِي فِي عِبَادِي﴾**[(١)] إذ الدخول فيهم عبارة عن صيرورة الشخص منهم حقيقةً واتحاده بهم معنىً لا صورةً.

وعليه؛ فالورثة الحقيقيون هم أصحاب المعارف المعنوية العرفانية الباطنية، للمناسبة والنسبة السببية، حيث أن النسبة السببية الحاصلة بالتربية هي أفضل وأكمل من النسبة الطبيعية الصورية، كما دلَّ عليه العقل والنقل أيضاً.

من كل ذلك نفهم أن العلم علة نوعين (علم مكتسب وعلم موروث)[(٢)] ولكل منهما أهله وخواصّه..

فالأول؛ ناتج عن جهد بشري في الزمان والمكان، وهو خاضع

---

(١) الفجر: الآية/٢٩.

(٢) جامع الأسرار للآملي ص ٥٠١-٥٠٤.

لشروط إنتاج محددة،ومرتب على جملة ظروف وإمكانات، يرتبط حصوله ووجوده بها ارتباطاً وثيقاً.

أما الثاني؛ فهو نتيجة إلقاء إلهي في قلب العارف وفيض رباني غير مسبوق بجهد ولا سعي ولا اجتهاد، ولا مدخلية لطول الزمان أو قصره في حصوله، ولا يترتب على طرق إنتاج علمية، كتركيب مقدمات وتنسيق أحكام وتصورات تؤدي إلى مطلوبٍ مّا (**ليس العلم بالتعلم إنما العلم نور يقذفه الله في قلب من يشاء من عباده**).

وربما يقال: أنه يحتمل أن يكون المراد من (العلماء) في الحديث مطلق العالم، لمن هو من أهل الظاهر، ولمن هو من علماء الباطن، فيكون الحكم حينئذ بالوراثة حكماً عاماً شاملاً لأفراد كلا الصنفين، منطبقاً عليهما بالسوية.. ومجرد طروّ (الاحتمال يبطل الاستدلال).

نقول: ذلك لا يخرج من طور الاحتمال، لكن احتمالا كهذا لا قيمة له، ولا يمكن أن يصمد أمام أدنى التفات وأقل تأمل ـ على أقل تقدير من جهة اللغة ـ إذ العموم لا يمكن أن يُراد أو يُقصد إلّا إذا كانت الـ(ألف واللام) للجنس، فتدل حينها على عموم مدخولها وشموله لما يصلح أن ينطبق عليه بحسب وضعه اللغوي ومعناه.

وهنا ليس الأمر كذلك، إذ الـ(لام) للعهد.. وتقدير الكلام في الخبر: أن العلماء الخواص من كل أمة ورثة أنبياء، وهم أهل الحقّ بينهم، فيكون الحكم بالوراثة في الخبر خاصاً لا عاماً، كما يكون الخبر خاصاً أيضاً.. ولو سلّمنا عموم الخبر لزم أن يكون كل عالم وارثاً، فيكون الكل حقاً، وهو باطل بالوجدان وبطبيعة الحال كما لا يخفى.

وإن قيل: أن العرفان أو العلوم الإرثية تحتاج إلى شرائط لحصولها، من قبيل المجاهدة والرياضة والتوجه إلى الحق.. أَلّا يدخلها ذلك في

كونها من العلوم الكسبية، فتخرج عن عنوان الإرث؟!

نقول: لا يمكن ذلك، والسبب أن أموراً كهذه (اعني المجاهدة والرياضة والتقرب) ليست أسباباً، بل هي معدات تقرب المرء من مرتبة قابلية التلقي، وليست سبباً للعلم نفسه، ولا علة في حصوله ووجوده، إذ أنها من الأسباب المهيئة، وآلة من الآلات المعدَّة، وإلَّا فحصولها ـ العلوم الإرثية ـ ليس متوقفاً عليها، بل جميع الكمالات هي اختصاص إلهي حاصل بلا التفات إلى سبب وشرط، ولا تكون كسبية تحصل بسبب من الأسباب، بل بفضل الله ومنّه[1].

ومَثَلُ النسبة بين هذا العلم والمجاهدة كمثل كنز مطمور تركه صاحبه إرثاً لأبنائه، فكما أن احتياج الكنز إلى الحفر والتنقيب لا يخرجه من كونه موروثاً، ولا يجعله مالاً مكتسباً، فكذا احتياج العلم الإرثي إلى المجاهدة والرياضة والتوجه إلى الحق.

المعرفة الحقيقية محفوظة في قلوب الناس، مستودعة فيها بالقوة، والقلوب خزائن لا تشرَّع أبوابها ولا تفتح إلَّا بالمجاهدة والرياضة والقرب. والجهل بحقيقة كهذه وعدم الالتفات إليها يدفع الناس إلى طلب علوم لا تنفع، يبذلون في سبيلها الكثير من الجهد والوقت، ولو علموا ما تنطوي عليه قلوبهم من العلوم لقصدوها، ولو قصدوها لحصلوا عليها بأدنى تعب وأقل جهد وأقصر وقت.

ومَثَلُ قلب ابن آدم كمثل البئر، ومَثَلُ العلوم كالمياه المستودعة فيه، ومَثَلُ إخراجها بالمجاهدة والرياضة ورفع الموانع كمثل حفر البئر. فمن حفر قلبه بذلك ظهر له ماء العلوم الإلهية الحقيقية الإرثية المستودعة في

---

(١) العرفان الشيعي ص ٢٩٧.

فطرته وجبلته، وكانت سبباً للحياة المعنوية في الدنيا، وللبقاء الأبدي والكمال الحقيقي السرمدي والوصول إلى الحضرة الإلهية في الآخرة، وهو سبب العروج والصفاء.. إذ منبعه التجلّيات الإلهية والإفاضات الربانية التي لا انقطاع لها ولا نفاذ أبداً.

يحسن في هذا المقام إيراد لمعة لطيفة في النسبة بين الماء والعلم بالكلية، فالمناسبة بينهما من وجهين:

الأول: إن العلم لو تجسد لكان ماءً، للطافته وقبوله وسهولة جريانه وظهوره وانكشاف ما في داخله من الأشياء بلا مانع ذاتي، وإفادته الأشياء دون إضرارها.. وكذا مُثّلَ بالماء من خلُصَ واتصف بذلك العلم **(المؤمن الخالص كالماء ينفع الناس ولا يسلبهم شيء)**.

والثاني: استعمال لفظي، الماء والعلم بمعنى واحد في القرآن، كقوله تعالى: **﴿وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾**[1]، إذ لم يكن ثمة وجود ماء قبل العرش، فيكون المراد من الماء هنا: هو العلم الموسوم بماء الحياة الساري في جميع الموجودات، والمعبر عنه بالهوية الإلهية الحقيقية وبالحقيقة الإنسانية وبالعلم الحقيقي الذي به حياة كل شيء[2].

والمجاهدة والرياضة والقرب في العرفان هي حال السالك في سيره وسلوكه لطريق المعرفة الإلهية، وسير الإنسان في ذلك الطريق على ضربين:

الأول: السلوك الظاهري الصوري.

الثاني: السلوك المعنوي الباطني.

---

(١) هود: الآية/ ٧.

(٢) جامع الأسرار للآملي ص ٥١٩ - ٥٢١.

مرتبة كمال الإنسان في السير الظاهري الصوري هو أن تحصل له مرتبة الملكية، أي تحصل له الطهارة والتجرد من الصور الحسية وخسائس الطبيعة المادية.

أما سيره المعنوي فغايته أن يبلغ مرتبة النبوة والولاية والرسالة المتحققة في مقام الوحدة الصرفة، التي هي عبارة عن رفع الإثنينية الاعتبارية، لقول النبي: (**لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل**) ولقوله: (**من رآني فقد رأى الحق**) وهذا هو المقصود من رفع الإثنينية الذي يوجب اتحاد الشاهد في المشهود اتحاداً شهودياً لا وجودياً[1]. وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿**ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى**﴾[2].

فإن كمال كل موجود دون الإنسان هو في وصوله إليه ـ إلى الإنسان ـ وكمال الإنسان هو في وصوله إلى الحق وحده.. فتوجه جميع العوالم إلى الإنسان وسيرها نحوه صورةً ومعنى لتبلغ كمالها المعين لها في الأزل، سواء كان الإنسان المشار إليه صغيراً أو كبيراً، لا فرق، وتوجه الإنسان إلى الحق ليبلغ كماله المرسوم له كذلك.

وسير الإنسان نحو تلك الغاية المنشودة لا يتحقق إلّا بسفره من العوالم الدنيا إلى العوالم العليا، وهي في سفره ذلك يمر في أربع مراحل كل مرحلة منه تتطلب سفراً بحسبه، والعرفاء من أحل الحق، صنفوا تلك الأسفار إلى أربعة أصناف وسموها بـ(الأسفار الإنسانية المعنوية) وأيضاً بـ(المعراج المعنوي) وهي:

السفر الأول: هو السير إلى الله من منازل النفس والوصول إلى الأفق

---

(١) مقدمة شرح فصوص الحكم- عبد الرحمٰن بدوي.

(٢) النجم: الآيتان/٨ - ٩.

المبين، وهو نهاية مقام القلب ومبدأ التجليات الأسمائية، وعالمه عالم الظاهر وعالم باطن الظاهر.

السفر الثاني: هو السير في الله بالاتصاف بصفاته والتحقق بأسمائه والوصول إلى الأفق الأعلى، وهو نهاية الحضرة الواحدية، وعالمه عالم الباطن وباطن الباطن.

السفر الثالث: هو الترقي إلى عين الجمع والحضرة الأحدِّية، وهو نهاية الولاية، وعالمه عالم باطن الباطن وعالم الواقع.

والسفر الرابع: هو السير بالله عن الله للتكميل، وهو نهاية مقام البقاء بعد الفناء، ومقام الفرق بعد الجمع، ومقام التنزيل والنبوة والرسالة، وعالمه عالم الحقيقة والواقع.

وكما هو واضح فإن لكل واحد من هذه الأسفار بداية ونهاية، أما بداياتها فقد علمتها للتو، وأما نهاياتها فهي:

نهاية **السفر الأول**؛ رفع حجاب الكثرة الظاهرية الطبيعية عن وجه الوحدة..

ونهاية **السفر الثاني**؛ رفع حجاب الوحدة عن وجه الكثرة العلمية الباطنية..

ونهاية **السفر الثالث**؛ زوال التقييد بالضدَّين ورفع الأضداد في الظاهر والباطن بالوصول إلى أحدِّية الجمع..

ونهاية **السفر الرابع**؛ عند الرجوع من الخلق إلى الخلق بالحق في مقام الاستقامة ﴿**فَلِذَٰلِكَ فَادْعُ وَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ**﴾[1] وهو أحدية الجمع بين الفِرق وشهود اندراج الحق في الخلق واضمحلال الخلق في الحق مع

(١) الشورى: الآية/ ١٥.

الجمع بين التناقضات حتى ترى العين الواحدة في صورة الكثرة وصورة الكثرة في عين الوحدة.

والإنسان السالك في كل ذلك لا غنى له عن دليل يُقتدى أثره، يرشده ويثبت خطاه، ذلك الدليل هو الشيخ المرشد والمربي، ولا يمكن تحقق السلوك من دونه، لذا اتفق العرفاء على المنع من السلوك دون توجيه موجِّه يكون بمثابة المربي، بل به تتم التربية الحقيقية. . وضرورة الحاجة لهكذا مرشد في طريق العرفان لكون السالك في بداية مراحل سيره يكون بحاجة قصوى لدليل معنوي ظاهري حتى لا يحصل له التيه بسبب الانتقال من الرموز الظاهرة إلى الحقائق الباطنة، فهو جديد عهد بالرؤية الحقة، وبهذا يكون حاله كحال الأعمى الذي لابدَّ من بصير يأخذ بيده في مسالك النجاة وهو ما أشير إليه بـ(العلامة) وبـ(النجم) في قوله تعالى: ﴿وَعَلَٰمَٰتٍۚ وَبِٱلنَّجۡمِ هُمۡ يَهۡتَدُونَ﴾[1] وكون العارف كالنجم والعلامة لكونه سبق وسار في نفس الطريق ومرَّ عليه ما يمر على سالكيه، فحصلت له الخبرة والدراية بخبايا ذلك الطريق ونوعية السير، ومتى يجب عليه السير ومتى الإبطاء ومتى الوقوف.

فهو عالم بحقائق ذلك السير وخبير بطيِّ مراحله واطلاعه على حقائق العرفان وعلم المقامات والأحوال، ودرايته الباطنية والواقعية في كيفية قطعها والانتقال من كل واحد منها إلى ما يليه من جهة الكمال التصاعدي، من أدنى المقامات إلى أرفعها، ومن أخسها إلى أعلاهما، وله القدرة على تعريف السالك وإيقافه في المواقف وتوصيله إلى المطالب، بدون تعب كثير ولا عناء عظيم.

وإن مثل هذا الشيخ له من المكانة السامية والمرتبة الرفيعة والمنزلة العظمى، فإنه لمَّا سلك طريق الاستقامة وعرف حق المعرفة، وتشعبت له

---

(١) النحل: الآية/ ١٦.

كثرة الفنون المعرفية، فقد صار خبيراً في أي الطرق أقرب إلى الغاية، وأيها أسرع لبلوغ المراد، وأيها أيسر وأسهل في أن تُسلك، فإن سلك بالطالب فإنه سيسلك به الجادة الواضحة والسبيل الأيسر، ولم يستغرق وصوله بعد ذلك طول الأمد الذي يكون بمثابة الموت لدى السالك.

وأما لو سلك الإنسان بنفسه دون عناية ولا دراية، ولا نجم يهتدي به، فإنه يحتاج إلى معاناة ليس له القدرة على تحمل نتائجها، وربما تؤدي به لسلوك طرقاً متعددة لا يميز الأصلح منها، وربما سلك طريقاً معتقداً صلاحه فبان له بعد جهد جهيد غير ذلك، فيسلك طريقاً آخراً غيره معتقداً صلاحه أيضاً، وهكذا يضيع جهده ويتيه في متاهة الشك والضياع، ولذا قيل: **(من لا شيخ له فشيخه الشيطان)** وهذا صحيح وصادق بالتجربة، فإن كان السير دون الحاجة لمرشد في الطرق الظاهرية وارد (وهو غير متحقق أكيداً) فلا يمكن أن يتحقق في الطرق الباطنية الوعرة لقول الإمام الصادق عليه السلام: **(طريقنا صعب مستصعب لا يناله إلّا ملكٌ مقرَّب أو نبي مرسل أو مؤمن امتحن الله قلبه للإيمان)**.

وذلك لكون السالك، بل كل فرد، لا يخلص في معظم أحواله، بل أكثرها، عن مطاوعة النفس ومتابعتها، وهي التي تطلب وتريد الأقرب والأسهل، وما يحقق رغباتها وما يتماشى وهواها الغير منتهي والذي لا يقنع عند حد، مع أن السلوك ـ وكما عرفت ـ مبني على مخالفتها ومجاهدتها واستئصال شهواتها. فكيف تتحقق ـ والحال هذه ـ الإصابة في سلوك سبيل الله والوصول إلى المبتغى.

فالشيخ المربي هو الذي يدرك شرائط سير النفس وطرائق انتقالها وعروجها من مرتبة إلى أخرى دون حصول الجزع فيها والذي هو آفة السير والسلوك النفسي، وهو يعلم طرق انتقال السالك في عوالمها فلا يغفل عن

مراقبته في تنقلاته. ولا بدَّ للسالك من الدخول تحت حكم الشيخ وأمره، ومتابعته وإرشاده، والإهتداء بهديه دون الشك والارتياب فيه، ودون مخالفته أو حصول الشبهة فيه، فالشك فيه شك في الله، ومخالفته مخالفة لله، وعصيانه عصيان لله..

إذاً، فالشيخ هو رأس الهرم في طريق السير والسلوك، وهو محور حصول التربية الحقَّة، وهو الواسطة بين العبد وربه.

ونحن هاهنا نذكر بطريق الإيجاز بعضاً من تلك المراحل وما يحصل فيها من الموارد، فنقول:

إن طبيعة ما يرد على النفس الإنسانية في سلوكها من خاطر؛ إن كان عن الوهم فخاطر شيطاني، وما هو عن دواعي الشهوة والغضب فخاطر نفساني، وما هو في إصلاح القوة العملية فخاطر ملائكي، وما هو عن الإيرادات والكشف فخاطر الحق.

وأما ما يكون من المقامات والأحوال؛ فتدارك الغائب والندم على فواته (توبة) وحركة النفس للطلب (إرادة) وابتهاج النفس بما يلائمها (رجاء) وملاحظتها نعم الله (شكر) وتألمها لأجل مكروه (خوف) وإمساكها عن الالتذاذ بملاذ البدن (زهد) والتصرف في قوى النفس (تجرد) وحبسها عن الاضطراب (صبر) وملاحظتها للقضاء والقدر (توكل) وعدم تألمها لها (رضا) وارتسام الحقائق في مرآتها (كشف) وابتهاجها لمْا هي فيه (حب) فإن تمنت عدم زواله ف(عشق) وترك التدبير (تسليم) وإفرادها عن عالم الموجودات بأن تنطوي ملاحظة المبادئ والترتيب في عظمة القيومية (توحيد) وإزالة الغبار ونفي الغيرية وغيبوبة الكلمة في ملاحظة لذاتها الناشئة من شدة الاستغراق بالحق (فناء).. وهذا آخر المقامات في طريق السلوك وأعلاها.

الفصل الأول

تعريف العرفان:

العرفان هو: (**منهج الوصول لمعرفة حقائق الأشياء بالنظر والعمل**).

وبيان ذلك كما يلي:

مفهوم المنهج:

بالعودة إلى المعاجم والقواميس اللغوية يتضح لنا أن المنهج هو الطريق الواضح.. ونهج الطريق: أي تبيّنه.. وأنهج الطريق: وضح واستبان[١].

ولفظة منهج لم ترد في القرآن الكريم إلا مرة واحدة[٢]، وذلك في قوله تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾[٣]، أي طريقاً واسعاً سهلاً، ومسلكاً واضحاً بيّناً[٤] كما أورده معظم المفسرين.

وقال ابن العباس محمد بن يزيد: الشريعة ابتداء الطريق المستمر[٥].

---

(١) الراغب الأصفهاني، معجم مفردات ألفاظ القرآن، ص: ٥٦٢. وانظر: ابن منظور، لسان العرب، ٦/ ٧٢٧.

(٢) انظر: محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، دار الفكر، بيروت، لبنان، دط، ١٩٨٧م، ص: ٧١٩.

(٣) المائدة: الآية/ ٤٨.

(٤) جامع البيان، ٤/ ٦٠٩.

(٥) الجامع لأحكام القرآن.

أي أن المنهج من صفاته الاستمرارية.

فكل طريق سهل واضح بيّن غير مستمر فهو لا يوصف بالمنهج.

فكل هذه الصفات مجتمعة (الوضوح ـ البيان ـ الاستمرارية) بغضّ النظر عن السهولة، هي التي تحدد منهجية طريقةٍ ما أو عدم منهجيتها، وهي المعيار الذي يقاس به المنهاج الذي توضّح من أجل الوصول إلى المعارف.

وإلى جانب اللفظ المباشر (منهج) هناك في القرآن الكريم لفظتين لهما نفس الدلالة المعنوية لهذا اللفظ، وهما لفظتي: الهداية والنور.

يقول الله عز وجل: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلنُّجُومَ لِتَهۡتَدُواْ بِهَا فِى ظُلُمَٰتِ ٱلۡبَرِّ وَٱلۡبَحۡرِۗ قَدۡ فَصَّلۡنَا ٱلۡأٓيَٰتِ لِقَوۡمٖ يَعۡلَمُونَ﴾[1].

ويقول تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَءَامِنُواْ بِرَسُولِهِۦ يُؤۡتِكُمۡ كِفۡلَيۡنِ مِن رَّحۡمَتِهِۦ وَيَجۡعَل لَّكُمۡ نُورٗا تَمۡشُونَ بِهِۦ وَيَغۡفِرۡ لَكُمۡۚ وَٱللَّهُ غَفُورٞ رَّحِيمٞ﴾[2].

ومعنى الهداية هي الدلالة بلطف، أما النور معناه الضوء المنتشر الذي يعين على الإبصار[3].

وكلا المعنيين يشيران إلى وجود معنى مشترك بين اللفظتين ولفظ المنهج، وهو محاولة الوصول إلى الهدف بطريقة آمنة وواضحة.

فالهدى هو الإرشاد إلى الطريق الصحيح، كما جاء ذلك في قوله تعالى: ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ أي أرشدنا إلى الطريق الواضح الهادي.

---

(١) الأنعام: الآية/ ٩٧.

(٢) الحديد: الآية/ ٢٨.

(٣) الأصفهاني، معجم مفردات ألفاظ القرآن، ص: ٥٦٤، ٥٧٠. بتصرف.

وهذا بغضّ النظر عن الاختلاف القائم فيما إذا كانت الهداية هي الدلالة الموصلة أم الدلالة على ما يوصل.

أما النور فهو الإيضاح والتبيان[1].

وقد وصف الله تعالى كتابه الكريم بالنورانية كما وصف بها التوراة والإنجيل، وذلك لأنها كتب سماوية تحمل للبشر الطرق المثلى والواضحة والهادية والمنيرة للوصول إلى السعادة الإنسانية.

يقول الله عز وجل: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا ۚ مَا كُنتَ تَدْرِى مَا ٱلْكِتَٰبُ وَلَا ٱلْإِيمَٰنُ وَلَٰكِن جَعَلْنَٰهُ نُورًا نَّهْدِى بِهِۦ مَن نَّشَآءُ مِنْ عِبَادِنَا ۚ وَإِنَّكَ لَتَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾[2].

ويقول تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَا ٱلتَّوْرَىٰةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ ۚ﴾[3].

ويقول تعالى: ﴿وَءَاتَيْنَٰهُ ٱلْإِنجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ﴾[4].

فكُتب الله عز وجل كلها نور وكلها هادية، لأنها تمنح البشرية منهج الحياة.

وكلمة منهج، كما ـ أوضحنا سالفاً ـ تحمل معنى الطريقة الواضحة للوصول إلى الحقيقة.

وعلى هذا الأساس يمكننا القول بأن مصطلح منهج يعني:

(طريقة البحث في الأمور لتنتهي إلى إيجاد ضوابط لها).

---

(١) الراغب الأصفهاني، معجم مفردات ألفاظ القرآن، ص: ٥٦٤.

(٢) الشورى: الآية/ ٥٢.

(٣) المائدة: الآية/ ٤٤.

(٤) المائدة: الآية/ ٤٦.

أي: طريقة كسب المعرفة.

إنطلاقاً من هذه المفاهيم يمكننا القول أن منهج المعرفة بصفة عامة هو:

(السبيل الواضح المستمر الذي يمكن سلوكه من أجل الوصول إلى الحقائق المعرفية).

وبكلمةٍ أخرى يمكن القول أن العرفان هو:

(منهج الوصول لمعرفة حقائق الأشياء بالنظر والعمل).

الأسفار الأربعة:

وقد قسّم المختصون طريق العرفان إلى أربعة أقسام وسمي كل قسم من تلك الأقسام بالسفر، والسفر في اللغة هو (قطع المسافة) أما في اصطلاح أهل المعرفة فهو (عبارة عن مفهوم اعتباري يحتوي مجموعة من الأفعال) يأتي بها السالك..

وقد أشرنا في المقدمة شيئاً عنها ولا يسعنا هنا ذكر تفاصيل الأسفار ولكن نقول بعبارة أوجز:

لمّا كانت حقيقة الإنسان جامعة للباطن والظاهر، فهو واقع في ثلاث مناشئ وثلاث عوالم:

- نشأة ظاهرية ملكية ناسوتية دنيوية هي بدنه والمتصرف فيها النفس.

- ونشأة باطنية غيبية ملكوتية تكون من عالم آخر، المتصرف فيها القلب.

- ونشأة واقعية ملكية ملكوتية وهي قيوميته بمقام الواحدية المُثْلية (عبدي أطعني تكن مثلي...) المتصرف فيها الإرادة (الروح).

كان سفره إلى الحق في الحقيقة سفر واحد (من الحق إلى الحق بالحق) وهو مقام الفناء بالحق وتصب فيه ثلاث أسفار[1] هي:

السفر الأول: من الخلق إلى الحق بالحق، وهو مقام السالكين.

السفر الثاني: من الحق إلى الخلق بالحق، وهو مقام العارفين.

السفر الثالث: من الخلق إلى الخلق بالحق، وهو مقام الأنبياء والأولياء والصدِّيقين.

---

(١) يعدُّ هذا السفر (من الحق إلى الحق بالحق) في تعداد أهل المعرفة في السفر الثاني.. (الأول من الخلق للحق والثاني من الحق للحق والثالث من الخلق للحق والرابع من الخلق للخلق). وهو تعداد صحيح في طريق السير والسلوك، نحن إنما رتبناه بالصورة التي رأيتها للتوضيح والبيان.

معنى العرفان

جذر كلمة الـ «عرفان» وتعريفها:

عَرَفَ عَرَفْتُهُ مَعْرِفَةً وعِرْفاناً[1].. قولهم: ما أعرِفُ لأحدٍ يصرعني، أي ما أعترفُ.. والمَعْروفُ: ضدّ المنكر.. والعُرْفُ أيضاً: الاسمُ من الاعتراف، ومنه قولهم: له عليَّ ألفٌ عُرْفاً، أي اعترافاً، وهو توكيد.

واعْرَوْرَفَ البحرُ، أي ارتفعت أمواجه.. والعِرْفُ بالكسر، من قولهم: ما عَرَفَ عِرْفي إلا بآخَرَةٍ، أي ما عرفَني إلا أخيراً.

وكذلك العُرْفَةُ، والجمع عُرَفٌ وأعْرافٌ ويقال الأعرافُ الذي في القرآن: سورٌ بين الجنة والنار.. والعارِفُ: الصبورُ. يقال: أصيب فلان فوُجِدَ عارِفاً، والعَروفُ مثله. قال عنترة:

فصَبَرْتُ عارِفَةً لذلك حُرَّةً   ترسو إذا نَفْسُ الجبان تَطَلَّعُ

يقول: حبستُ نَفساً عارِفَة، أي صابرةً.. والعارفَةُ أيضاً: المعروفُ. ورجلٌ عَروفَةٌ بالأمور، أي عارفٌ بها؛ والهاء للمبالغة.. والعريفُ والعارِفُ بمعنىً، مثل عليم وعالم. وأنشد الأخفش:

أوَ كُلما وَرَدَتْ عُكاظَ قَبيلَةٌ   بعثوا إليَّ عَريفَهُمْ يَتَوَسَّمُ

أي عارِفَهُمْ.. والعَريفُ: النقيبُ، وهو دون الرئيس، والجمع: عُرَفاءُ، تقول منه عَرُفَ فلانٌ بالضم عَرافَةً، مثل خَطُب خَطابَةً، أي صار

---

(١) مختار الصحاح..مادة (عرف).

عريفاً، وإذا أردت أنه عمل ذلك قلت: عَرَف فلان علينا سنين يَعرُفُ عِرافَةً. . والتَعْريفُ: الإعلامُ، والتَعْريف أيضاً: التطييب، من العَرْفِ. . وقوله تعالى: "عَرّفَها لهم" أي طَيَّبَها. والعَرَّافُ: الكاهنُ والطبيبُ. قال الشاعر:

فقلت لعَرَّافِ اليَمامةِ داوني ... فإنك إن أبرأتني لَطبيبُ

وربَّما وضعوا اعْتَرَفَ موضعَ عَرَفَ، كما وضعوا عَرَفَ موضع اعْتَرَفَ. قال أبو ذؤيب يصف سحاباً:

مَرَتْهُ النُعامى فلم يَعْتَرِفْ ... خِلافَ النُعامى من الشأم ريحا

أي لم يَعرِف غير ريح الجنوب؛ لأنَّها أبَلُّ الرياحِ وأرطَبُها.

وعَرَفَ[1] [عِرْفَةً وعِرفاناً ومَعْرِفَةً] الشيء: علمه. ـ بذنبه: أقرّ. ـ هُ: جازه. ـ للأمر: صبر. .[عَرَفَ ـ عَرَافَةً] على القوم: دبَّرَ أمرهم وقامَ بسياستهم. .[ـَ عرْفاً وعَرَافَةً] أكثر من الطيب. طاب ريحُهُ. . [عَرَّفَ] الشيء: طيَّبهُ. ـ هُ الأمر: أعلمهُ إيَّاه. . ـ الضالَّة: نشدها وطلبها. . ـ الطعام: أكثر أدَمَهُ. . ـ الاسم: ضدَّ نكَّرهُ. . [. وأعْرَفه] فلاناً: وقَّفهُ على ذنبِهِ ثم عفا عنهُ. . ـ بفلانٍ: صار معروفاً عنده. ـ به: دلَّ عليه. واستَعرفَ إلى فلان: انتسب له ليعرفه. والعرفان: نص المعروف: ضد المنكر.

ومن هذه التعاريف نفهم عدة فهوم لمعنى العرفان منها: (الاعتراف والإقرار، الطلب والإنشاد، البيان والإيضاح، العلو والسمو المتغير، العلم المتكثر، الفصل والفرقان، الصبر والمصابرة، الدراية والإطلاع، النقابة والوزارة أو ما دون الرئاسة، الدلالة والإعلام، التطبيب والمعالجة، الريح اللطيفة الطيبة، التدبير والسياسة، الكثرة والإدامة، الانتساب للمعرَّف).

---

(١) المنجد.

ومثل هذه الصفات لو صيغت صياغة إلهية تصيّرها من صفات النفس الإنسانية لكانت من فضائل الصفات وأحسنها، ولكان الفرد المتصف بها متصفاً بأفضل المحاسن وأقومها ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ فِىٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾[١].

العرفان في الاصطلاح

ما استقر في النفوس من جهة شهادات العقول وتلقته الطباع السليمة بالقبول. وهو: علم من العلوم الإلهية وموضوعه معرفة الحق وأسمائه وصفاته.

العرفان هو: طريق معرفة النفس التي أرشد إليه الكتاب والسنة. وهو: (الطريق[٢] الذي لابد لسالكه أن ينسى كل شيء سوى الله تعالى... الطريق الرئيس الذي ينتهي به إلى الهداية الواقعية والكاملة).

وطريق العرفان هو (الذي يسلك بالمؤمن إلى العالم العُلوي وتقرّ في قلبه عظمة الله وجلاله.. وفي الحقيقة إن هذه الجاذبية الباطنية هي التي قد أوجدت في عالم الإنسان سبيل عبادة الله تعالى).

والعرفان هو أعلى درجة معرفية ومكانة اجتماعية، لذا فهو علم شريف لأنه علم إلهي يختص به الإنسان الكامل وهو علم جامع لسلسلة الوجود وبه تتم دائرة العلاقة بين الخالق والخلق، في ارتباط توحيدي يجمع (العشق والعاشق والمعشوق)، والذي يختص بهذا العلم يسمى عارفاً وجمعُه عرفاء، وبما أن لكل علم أهله فالعرفاء هم أهل العرفان، وهم ذوي القلوب المبصرة الذين نهلوا من معين القرآن الكريم ورووا عطشهم بزمزم المعرفة.

---

(١) التين: الآية/ ٤.

(٢) تفسير الميزان..للطباطبائي.

معنى العارف

العارف هو: (المتصرف[1] بفكره إلى قدس الجبروت، مستديماً لشروق نور الحق في سره).

إن العارف تتعلق إرادته بالحق لذات الحق، ولا يؤثر شيئاً على عرفانه، إلّا الحق، إذ الحق مؤثر على عرفان العارف، وذلك لأن غير العارف يؤثِر شيئاً غير الحق وهو نيل الثواب والنجاة من العقاب. أما العارف فلا يتعلق إلا بالحق وحده دون أي هدف آخر.

وزهد غير العارف زهد على كره، فعلى الرغم من أنه في صورة الزاهد إلا أنه أحرص الخلق على اللذات الحسية، فإن التارك شيئاً ليستأجل أضعافه أقرب إلى الطمع منه إلى القناعة.

العارف وهو المستبصر بهداية القدس في شجون الإيثار، فقد عرف اللذة الحق، وولّى وجهه سمتها.

قال ابن سينا: (وأولى درجات حركات العارفين: الإرادة، وهي ما يعتري المستبصر باليقين البرهاني، أو الساكن النفسي إلى العقد الإيماني ـ من الرغبة في اعتلاق العروة الوثقى، فيتحرك سيره إلى القدس، لينال من روح الاتصال، وما دامت درجته هذه، فهو مريد)[2].

(ثم انه ليغيب[3] عن نفسه فيلحظ جناب القدس فقط أي لا يرى ما سوى الله، وهنا تتم الغيبة عن النفس، وإن لحظ نفسه فمن حيث هي لاحظة، لا من حيث هي بزينتها، وهناك يحق الوصول) أي أن ملاحظته

---

(١) كتاب معرفة الله..للعلامة السيد محمد الحسيني الطهراني.

(٢) الفتوحات المكية. لابن عربي ج ٧ ص١٩٦.

(٣) المصدر السابق.

لنفسه بالمجاز، لا بالحقيقة، لأنه متوجه بكليته إلى الحق.

إن العرفان، مبتدئ من تفريق، ونقض، وترك ورفض. أما التفريق فمن ذات العارف وما عسى أن يشغله عن الحق، أما النقض فإطراح الشواغل، أما الترك فالتخلص من الشواغل ابتغاء توخي الكمال لأجل ذاته، وأما الرفض فهو أن يرفض ذاته بالكلية، وتلك درجات التزكية، ويتلوها بدرجات التحلية.

(وبيان درجاتها بالإجمال؛[١] أن العارف إذا انقطع عن نفسه، واتصل بالحق، رأى كل قدرة مستغرقة في قدرته المتعلقة بجميع المقدورات، وكل علم مستغرقاً في علمه الذي لا يعزّ عنه شيء من الموجودات، وكل إرادة مستغرقة في إرادته التي يمتنع أن يتأبى عليها شيء من الممكنات، بل كل وجود، وكل كمال وجود فهو صادر عنه، فائض من لدنه.. صار الحق حينئذ بصره الذي يبصر، وسمعه الذي به يسمع، وقدرته التي بها يفعل، وعلمه الذي به يعلم، ووجوده الذي به يوجد. فصار العارف حينئذ متخلقاً بأخلاق الله تعالى بالحقيقة.

فالعارف لا يعنيه التجسس والتحسس، ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة المنكر، كما تعتريه الرحمة: فإنه مستبصر بسر الله في القَدَرِ.

وإذا أمر بالمعروف، أمر برفق ناصح، لا بعنف مغير. وإذا جمّ (عظم) المعروف، فربما غار عليه من غير أهله.

العارف شجاع[٢]، وكيف لا وهو بمعزل عن تقية الموت؟! وجواد، وكيف لا، وهو بمعزل عن محبة الباطل؟! وصفّاح للذنوب، وكيف لا،

---

(١) موسوعة الحضارة ص٣٦٥.

(٢) المصدر السابق

ونفسه أكبر من أن تجرحها ذات بشر؟! ونسّاء للأحقاد، وكيف لا، وذكره مشغول بالحق؟!.

وقيل لأحدهم: متى يكون العارف بمشهد الحق ؟ قال: إذا بدا الشاهد، وفني الشواهد، وذهب الحواس، واضمحل الإخلاص.

معنى بدا الشاهد: يعني شاهد الحق، وهو أفعاله بك مما سبق منه إليك من بره لك، وإكرامه إياك بمعرفته، وتوحيده، والإيمان به، تفنى رؤية ذلك منك رؤية أفعالك وبرك وطاعتك، فترى كثير ما منك مستغرقاً في قليل ما منه، وإن كان ما منه ليس بقليل، وما منك ليس بكثير.

وفناء الشواهد: بسقوط رؤية الخلق عنك، بمعنى الضر والنفع والذم والمدح.

وذهاب الحواس هو معنى قوله: **(كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به... الحديث)**.

ومعنى اضمحل الإخلاص: أن لا يراك مخلصاً، وما خلص من أفعالك خلص، ولن يخلص أبداً إذا رأيت صفتك، فإن أوصافك معلولة مثلك.

سئل بعضهم[1] عن نهاية العارف فقال: إذا كان كما كان حيث كان قبل أن يكون معناه، أن يشاهد الله وأفعاله دون شاهده وأفعاله.

قال بعضهم[2]: أعرف الخلق بالله أشدهم تحيراً فيه **(اللهم زدني حيرة)**.

---

(١) الرسالة القشيرية.

(٢) نفس المصدر.

قيل لذي النون[1]: ما أول درجة يرقاها العارف ؟ فقال: التحير، ثم الافتقار، ثم الاتصال، ثم التحير.

الحيرة الأولى في أفعاله به ونعمه عنده، فلا يرى شكره يوازي نعمه، وهو يعلم أنه مطالب بشكرها، وإن شكر كان شكره نعمة يجب عليه شكرها، ولا يرى أفعاله أهلاً أن يقابله بها استحقاراً لها، ويراها واجبة عليه، لا يجوز له التخلف عنها.

وقيل: قام الشبلي[2] يوماً يصلي فبقى طويلاً ثم صلى فلما انفتل عن صلاته قال: يا ويلاه إن صليتُ جحدت، وإن لم أصل كفرت.

أي جحدت عظم النعمة وكمال الفضل حيث قابلت ذلك بفعلي شكراً له مع حقارته. ثم أنشد:

الحمد لله على أنني ... كضفدع يسكن في اليم
إن هي فاهت ملأت فمها ... أو سكتت ماتت من الغم

والحيرة الأخيرة: أن يتحير في متاهات التوحيد، فيضل فهمه ويخنس عقله في عظم قدرة الله تعالى وهيبته وجلاله.

وقد قيل: دون التوحيد متاهات تضل فيها الأفكار، وقال رسول الله: (اللهم زدني حيرة).

سأل أبو السوداء[3] ـ بعض الكبار فقال ـ: هل للعارف وقت ؟ قال: لا. فقال: لمَ ؟ قال: لأن الوقت فرجة تنفس عن الكربة، والمعرفة أمواج تغط، وترفع وتحط، فالعارف وقته أسود مظلم. ثم قال:

شرط المعارف محو الكل منك إذا ... بدا المريد بلحظ غير مطلع

---

(١) نفس المصدر.

(٢) رسالة عشق وعقل.

(٣) نفس المصدر.

قال أحدهم[1]: العارف من كان علمه حالة، وكانت حركاته غلبة عليه.

سئل الجنيد عن العارف[2] فقال: **(لون الماء لون الإناء)**. وهذا من ألطف القول في معنى العارف بالله، وشرحه يُطيل في المقام. وإنشاء الله سنفرد له في كتاب (الله والعرفان والإنسان الكامل) في موسوعتنا هذه.

سئل ذو النون[3] عن العارف فقال: كان هاهنا فذهب. يعني أنك لا تراه في وقتين بحالة واحدة، لأن مصرفه غيره. وأنشدونا لابن عطاء:

ولو نطقت في السن الدهر خبرت ... بأني في ثوب الصبابة أرفل
وما أن لها علم بقدري وموضعي ... وما ذاك موهوم لأني أنقل

وقال سهل بن عبد الله: أول مقام في المعرفة أن يعطى العبد يقيناً في سره تسكن به جوارحه، وتوكلاً في جوارحه يسلم به في دنياه، وحياة في قلبه يفوز بها في عقباه.

قلنا: العارف هو الذي بذل مجهوده فيما لله، وتحقق معرفته بما من الله، وصح رجوعه من الأشياء إلى الله. قال الله تعالى: ﴿تَرَىٰٓ أَعۡيُنَهُمۡ تَفِيضُ مِنَ ٱلدَّمۡعِ مِمَّا عَرَفُواْ مِنَ ٱلۡحَقِّۖ﴾[4].

تتميم:

عرُفَ العرفان على أنه: طريق سير الإنسان وسلوكه إلى الله عز وجل.. وأنه من العلوم النابعة من فكر أهل البيت عليهم السلام، وأنه

---

(١) كتاب خسرو وشيرين. فارسي معرب.

(٢) نفس المصدر.

(٣) فصوص الحكم.

(٤) المائدة: الآية/ ٨٣ .

السبيل الأوحد لمعرفة الله عزّ وجلّ من خلال معرفة النفس الإنسانية، وأنه أقصر الطرق المؤدية إلى الحق تعالى..

وقد تصدى لهذا العلم جمع غفير من الرجال الذين تتلمذوا على يد أئمتنا الأطهار صلوات الله وسلامه عليهم.. فإن سلمان وأبو ذر ومالك والمقداد وعمار وغيرهم قد سلكوا هذا الطريق تحت إشراف ورعاية أمير المؤمنين عليه السلام..

وقيل: إن الإمام الصادق عليه السلام كان شيخاً لمّا يقارب المائة مريد للسير والسلوك العرفاني..

إننا إن تذاكرنا أقوالهم سلام الله عليهم نرى بوضوح ما لهذا العلم من حجب تمنع العقول السقيمة المتمسكة بالأفكار الذهنية النفسية من مكنونة، لا بل هي قاصرة عن ظواهر ألفاظه فضلاً عن معانيه، ونلمس عظمة وخطورة هذا العلم وما يوصل إليه، وجهدهم سلام الله عليهم على أن لا يُضمر هذا العلم ويُدثر، فاتخذوا السبيل اللطيفة والدلالة الظريفة في ترسيخ هذا العلم في كلامهم وفي أقوالهم وأدعيتهم ومناجياتهم، بحيث يكون شرعةً لكل وارد يغترف منه ما استحق منه، فكان ما صدر عنهم من مكنون العلوم الإلهية والمعارف الربانية كالنور يضيء الدروب للسائرين، وكلّ يرى حظه من النور على قدر بصيرته وإدراكه، فتراه ملائماً للبسطاء من الناس وللعظماء..

قال الأمير صلوات الله وسلامه عليه في خطبة له في نهج البلاغة: **(وَلَقَدْ بُصِّرْتُمْ إِنْ أَبْصَرْتُمْ، وَأُسْمِعْتُمْ إِنْ سَمِعْتُمْ، وَهُدِيتُمْ إِنِ اهْتَدَيْتُمْ، وَبِحَقٍّ أَقُولُ لَكُمْ: لَقَدْ جَاهَرَتْكُمُ العِبَرُ، وَزُجِرْتُمْ بِمَا فِيهِ مُزْدَجَرٌ، وَمَا يُبَلِّغُ عَنِ اللهِ بَعْدَ رُسُلِ السَّماءِ إِلَّا البَشَرُ)**[1].

وقال سلام الله عليه: **(الْحَمْدُ للهِ الَّذِي بَطَنَ خَفِيَّاتِ الأُمُورِ، وَدَلَّتْ**

---

(١) نهج البلاغة ص٦٦.

عَلَيْهِ أَعْلاَمُ الظُّهورِ، وَامْتَنَعَ عَلَى عَيْنِ الْبَصِيرِ، فَلاَ عَيْنُ مَنْ لَمْ يَرَهُ تُنْكِرُهُ، وَلاَ قَلْبُ مَنْ أَثْبَتَهُ يُبْصِرُهُ، سَبَقَ فِي الْعُلُوِّ فَلاَ شَيْءَ أَعْلَى مِنْهُ، وَقَرُبَ فِي الدُّنُوِّ فَلاَ شَيْءَ أَقْرَبُ مِنْهُ، فَلاَ اسْتِعْلاَؤُهُ بَاعَدَهُ عَنْ شَيْءٍ مِنْ خَلْقِهِ، وَلاَ قُرْبُهُ سَاوَاهُمْ في الْمَكَانِ بِهِ، لَمْ يُطْلِعِ الْعُقُولَ عَلَى تَحْدِيدِ صِفَتِهِ، وَلَمْ يَحْجُبْهَا عَنْ وَاجِبِ مَعْرِفَتِهِ، فَهُوَ الَّذِي تَشْهَدُ لَهُ أَعْلاَمُ الْوُجُودِ، عَلَى إِقْرَارِ قَلْبِ ذِي الْجُحُودِ، تَعَالَى اللهُ عَمَّا يَقُولُ الْمُشَبِّهُونَ بِهِ وَالْجَاحِدُونَ لَهُ عُلوّاً كَبِيراً)![1].

وقال أيضاً: (الْحَمْدُ للهِ الْمُتَجلِّي لِخَلْقِهِ بِخَلْقِهِ، وَالظَّاهِرِ لِقُلُوبِهِمْ بِحُجَّتِهِ، خَلَقَ الْخَلْقَ مِنْ غَيْرِ رَوِيَّة، إِذْ كَانَتِ الرَّوِيَّاتُ لاَ تَلِيقُ إِلَّا بِذَوِي الضَّمائِرِ، وَلَيْسَ بِذِي ضَمِير فِي نَفْسِهِ، خَرَقَ عِلْمُهُ بَاطِنَ غَيْبِ السُّتُرَات، وَأَحَاطَ بِغُمُوضِ عَقَائِدِ السَّرِيرَاتِ)[2].

وهذا سيد العالَمين ولواء الشهداء والصدِّيقين والمتشبِّه برب العزة بالتفرُّد والوحدة والغربة الإمام الحسين بن علي عليه سلام الله وسلام ملائكته والخلق أجمعين، يقول في دعائه في يوم عرفة:

(اِلهي اَنَا الْفَقيرُ فى غِناىَ فَكَيفَ لا اَكُونُ فَقيراً فى فَقْري، اِلهي اَنَا الْجاهِلُ فى عِلْمي فَكَيفَ لا اَكُونُ جَهُولاً فى جَهْلي، اِلهي اِنَّ اخْتِلافَ تَدْبيرِكَ، وَسُرْعَةَ طَوآءِ مَقاديرِكَ، مَنَعا عِبادَكَ الْعارِفينَ بِكَ عَنِ السُّكُونِ اِلى عَطآء، وَالْيَأْسِ مِنْكَ في بَلاء، اِلهي مِنّي ما يَليقُ بِلُؤْمي وَمِنْكَ ما يَليقُ بِكَرَمِكَ. . .

. . .اِلهي تَرَدُّدي فِي الآثارِ يُوجِبُ بُعْدَ الْمَزارِ، فَاجْمَعْني عَلَيْكَ بِخِدمَةٍ تُوصِلُني اِلَيْكَ، كَيفَ يُسْتَدَلُّ عَلَيْكَ بِما هُوَ فى وُجُودِهِ مُفْتَقِرٌ اِلَيْكَ، اَيَكُونُ

---

(١) المصدر السابق ص١١٠.

(٢) المصدر السابق ص٢٣١.

لِغَيرِكَ مِنَ الظُّهُورِ ما لَيسَ لَكَ، حَتّى يَكُونَ هُوَ الْمُظْهِرَ لَكَ، مَتى غِبْتَ حَتّى تَحْتاجَ إلى دَليلٍ يَدُلُّ عَلَيكَ، وَمَتى بَعُدْتَ حَتّى تَكُونَ الآثارُ هِيَ الَّتى تُوصِلُ اِلَيكَ، عَمِيَتْ عَينٌ لا تَراكَ عَلَيها رَقيباً، وَخَسِرَتْ صَفْقَةُ عَبْدٍ لَمْ تَجْعَلْ لَهُ مِنْ حُبِّكَ نَصيباً، اِلهي اَمَرْتَ بِالرُّجُوعِ اِلَى الآثارِ فَاَرْجِعْني اِلَيكَ بِكِسْوَةِ الأنْوارِ، وَهِدايَةِ الاْستِبصارِ، حَتّى اَرْجِعَ اِلَيكَ مِنْها كَما دَخَلْتُ اِلَيكَ مِنْها، مَصُونَ السِّرِّ عَنِ النَّظَرِ اِلَيها، وَمَرْفُوعَ الْهِمَّةِ عَنِ الاْعْتِمادِ عَلَيها، اِنَّكَ عَلى كُلِّ شَيءٍ قَديرٌ، اِلهي هذا ذُلّي ظاهِرٌ بَينَ يَدَيكَ، وَهذا حالي لا يَخْفى عَلَيكَ، مِنْكَ اَطْلُبُ الْوُصُولَ اِلَيكَ، وَبِكَ اَسْتَدِلُّ عَلَيكَ، فَاهْدِني بِنُورِكَ اِلَيكَ، وَاَقِمْني بِصِدْقِ الْعُبُودِيَّةِ بَينَ يَدَيكَ، اِلهي عَلِّمْني مِنْ عِلْمِكَ الْمخْزُونِ، وَصُنّي بِسِتْرِكَ الْمَصُونِ، اِلهي حَقِّقْني بِحَقائِقِ اَهْلِ الْقُرْبِ، وَاسْلُكْ بي مَسْلَكَ اَهْلِ الْجَذْبِ. . .)

قال سيد الساجدين وزين العابدين عليه أفضل الصلاة والسلام في مناجياته:

(مولاي يا مولاي أنت المولى، وأنا العبد، وهل يرحم العبد إلّا المولى؟! مولاي يا مولاي أنت الدائم وأنا الزائل، وهل يرحم الزائل إلّا الدائم؟ مولاي يا مولاي أنت الدليل وأنا المتحير، وهل يرحم المتحير إلّا الدليل. . .

يا من أنوار قدسه لأبصار محبيه رائقة، وسمات وجهه لقلوب عارفيه شائقة. . يا منى قلوب المشتاقين. . ويا غاية آمال المحبين. . أسالك حبك، وحب من يحبك، وحب كل عمل يوصلني إلى قربك. . .).

وهو القائل:

يا رب جوهر قدس لو أبوح به — لقيل لي أنت ممن يعبد الوثنا
ولاستحل رجال مسلمون دمي — يرون أقبح ما يفعلونه حسنا

أقسام العرفان:

قد قسّم المختصون العرفان إلى قسمين:

القسم الأول: العرفان النظري، وهو (ما يقوم بتفسير الوجود ويبحث بشأن الله والعالم والإنسان)، فهو (يشبه الفلسفة الإلهية في هذا القسم من جهة تفسير حقيقة الوجود وتوضيحها، وكما أن للفلسفة الإلهية موضوعاً ومبادئ ومسائل، فإن للعرفان أيضاً موضوعاً ومسائل ومبادئ، ولكن الفلسفة من جهتها تستند في استدلالاتها على المبادئ والأصول العقلية فقط، أما العرفان فإنه يجعل المبادئ والأصول الكشفية أصل الاستدلال ثم يقوم بتوضيحها بلغة العقل وقلمه)[1].

القسم الثاني: العرفان العملي، وهو (الجانب الذي يبيّن العلاقات والواجبات المفروضة على الإنسان مع نفسه ومع العالم ومع الله)[2].

ويسمى هذا القَسَم من العرفان بـ(السير والسلوك) وفيه يشار ويوضح (للسالك) كيف يجب أن يبدأ، ومن أين يسلك للوصول إلى قمة الإنسانية المنيعة وهي (التوحيد الحق) وما هي المنازل والمراحل التي ينبغي أن يطويها بالترتيب (من قبل شيخ كان قد طوى جميع مراحل السير والسلوك وتمكّن في طريق العرفان فتحقق بالشهادة والولاية).

جذور العرفان:

علم العرفان كأحد العلوم الإسلامية لا بدَّ أن ينتمي إلى أحد صنفين:

- فإما أن ينتمي إلى صنف العلوم (التأسيسية) التي غرس بذرتها

---

(١) علم العرفان...الشهيد المطهري ص٢.

(٢) المصدر السابق..ص١٣.

الدين الإسلامي، كعلم الفقه وعلم التفسير وما شابههما.

- وإما أن ينتمي إلى صنف العلوم (الإنسانية) التي غرس بذرتها الإنسان وساهم في تنميتها الإسلام كعلوم الطب والفيزياء والفلسفة.

ومن الواضح أن علم العرفان إنما هو من العلوم التأسيسية الممتدة الجذور لصلب شجرة الإسلام التي غرس بذرتها القرآن الكريم ونمّاها الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله وسلم والأئمة الأطهار عليهم السلام، وحافظ عليها علماء مدرسة أهل البيت عليهم السلام.

وإن كانت الرؤية عند بعض المستشرقين تختلف عن هذه الرؤية تماماً، إذ يصرّون على أن الأفكار العرفانية اللطيفة والعميقة قد دخلت من خارج العالم الإسلامي إليه، فيقولون أحياناً: إن جذوره مسيحية، وإن الأفكار العرفانية قد نشأت نتيجة ارتباط المسلمين بالرهبان المسيحيين، وأحياناً يعتبرونها ردّة فعل إيرانية ضد الإسلام والعرب، وقد عدّها بعضهم حصيلة الفلسفة الأفلاطونية الجديدة، التي هي عبارة عن تركيب ما بين أفكار أرسطو وأفلاطون وفيثاغورس والإسكندريين وآراء المسيحيين واليهود وعقائدهم، واتجه البعض إلى اعتبارها من نتاج الأفكار البوذية، كما سعى مخالفوا العرفان في العالم الإسلامي وما زالوا لأجل تثبيت نظريتهم في اعتبار كل من العرفان والتصوّف غريبين عن الإسلام والقول بأن جذورهما غير إسلامية[١].

ولكن هذه الرؤية المضطربة لم يُقرُّ لها البقاء طويلاً، إذ اعترف بعض أكابر المستشرقين أمثال نيكلسون الإنجليزي وماسيتيون الفرنسي بأن المصدر الأم لعلم العرفان هو الكتاب والسنة.

---

(١) علم العرفان..الشهيد مطهري ص ٣٥.

ويضاف بأن إنكار هذه العلاقة ما هو إلا مكابرة واضحة خصوصاً مع وجود الكتابين الجليلين نهج البلاغة والصحيفة السجادية وأدعية أئمة أهل البيت عليهم السلام إلى جنب القرآن الكريم بين أيدينا وتحت متناولنا.

فئات العرفان:

في دراسة مثل هذه الظاهرة المعقدة، أعني علم العرفان، يجد المرء نفسه غائصاً في عالم النفس الإنسانية، يحاول أن يتعرف على طبيعة مكنوناتها والقوى التي تتجاذب فيها قيادة الإنسان لتسيطر على مساره وتجربته في الحياة.

فهناك مساحات شاسعة تزخر بالأوهام والخيال، وهناك ميدان تموج فيه الغرائز والميول البشرية.. وهناك إلى جانب ذلك كله آفاق ممتدة تتألق فيها الحقائق التي أودعها الله سبحانه لتكون مصابيح تضيء الطريق أمام عباده.

الباحث في علم العرفان ولأول وهلة دائماً ما يتصور نحواً من العلاقة بين علم العرفان وحركة التصوّف، ولعل هذا التصور ناتج من الإيحاءات المنعكسة عن المظاهر الخارجية لبعض علماء العرفان المحاكية للهيكلية الخارجية لحركة التصوّف المتجسدة في اللباس الخشن والصوف والعزلة الدائمة.

مع أن الحقيقة الواقعية لعلم العرفان والعرفاء لا تكمن في هندسة الهيكل الخارجي، إذ قد يوجد في عالم العرفان عرفاء لا يتميزون بالظاهر عن الآخرين في شيءٍ، وهم في نفس الوقت من أعمق أهل السير والسلوك العرفاني، وفي الحقيقة إن العرفاء الحقيقيين هم من أهل هذه الطبقة، لا أولئك الذين اخترعوا من تلقاء أنفسهم مئات الآداب وابتدعوا ما شاءوا من

البدع، بالإضافة إلى وجود الفوارق الجوهرية بين منهج المتصوفة ومنهج العرفاء على الصعيد الفكري (فالعرفان. . ينطلق من المعرفة الإلهية وصولاً إلى حالة تكاملية تسعى للتكامل مع الإنسان السوي، الذي أراده تعالى ليكون خليفته في الأرض. وتوحيد العارف بالله ينطلق من إدراكه أن الوجود الحقيقي ينحصر بالله تعالى، فكل ما عدا الله مظهر لا وجود له، فتوحيد العارف هو لا شيء إلا الله، وهو توحيد يكون في طيّ طريق الوصول إلى مرحلة لا يرى فيها إلا الله وما أراد منه. وبهذه الخاصية ينفرد العرفان الشيعي عن العرفان الذي قالت به الصوفية حيث اعتبروا أن العارفين هم من أشهدهم الله تعالى عليه فظهرت الأحوال عن نفسه والمعرفة عن حاله)[1].

تنبيه:

المقصود من التصوف في كلامنا السابق ليس حقيقة التصوف. وإنما حركة التصوف الظاهرة في الوقت المعاصر التي يغلب عليها طابع الأخذ بالبيعة التسلسلية للمشايخ والأقطاب، والتي تظهر على شكل جماعات (مجالس الذكر) فهو ـ أي التصوف ـ بهذا الطابع أكيداً يختلف اختلافاً جوهرياً عن حقيقة العرفان وطريقة أهل البيت عليهم السلام. فالعرفان والتصوف الحقيقي الخالي من مظاهر التبرج الصوفي في الأصل حقيقة واحدة، دلَّ على ذلك ما عليه أغلب علماء التصوف من المعرفة والمقام الشامخ كـ(ابن العربي ويزيد البسطامي والجنيد والحلّاج) وغيرهم من عظماء الصوفية العارفين بالله. . مع الأخذ بعين الاعتبار أن لفظ الصوفي يطلق في اللغة الحديثة على كل من ينتهج منهج العلوم المعنوية الباطنية،

---

(١) التشيّع والتصوف..ص١٦٣.

فنرى في أكثر كتب الكتاب المعاصرين ذكر بعضاً من علماء العرفان الشيعي بالصوفي أو الصوفية، ويتضح ذلك بالإطلاع على شروح كتاب فصوص الحكم لابن عربي، والاطلاع على دراسات المستشرقين للتصوف والعرفان، حيث يطلقون هذه التعابير ـ على السواء ـ على كل من علماء العرفان وعلماء التصوف.

الأفكار العرفانية في الرؤية العامة تتقلب بين فئتين:

الفئة الأولى: وهي التي ترى بأن الفكر العرفاني هو أحد العلوم التي يقال في حقها (علم لا ينفع مَن علمه ولا يضر مَن جهله) وطلبه وتحصيله مضيعة للعمر يكشف عن الضعف الكامن في الشخصية العلمية.

وهذه الرؤية معرَّضة للوجدان لمَّا هو معلوم من أن كبار علماء العرفان يعدُّون من أجلّاء العلماء والفقهاء.

الفئة الثانية: هي التي ترى بأن الفكر العرفاني أحد العلوم الإسلامية الجليلة التي تلعب دوراً كبيراً في إثراء الحركة العلمية والفكرية على الصعيدين الفلسفي والكلامي. مضافاً لدورة الفعال في ترسيخ إيمان الفرد والمجتمع والبلوغ بهم إلى أعلى مدارج الكمال.

وهذه الأخيرة ترى أن المعرفة تحصل من طريقين:

هي طريق البحث والتعليم، الذي يستند على الأقيسة والمقدمات المنطقية.

هي طريق العلم اللدني الذي يحصل من طريق الإلهام والكشف والحدس.

وهذا الأخير إنما يحصل بسبب تجريد النفس عن شهواتها ولذائذها، والتخلص من أدران الدنيا وأوساخها، فتنجلي مرآتها الصقيلة وتنطبع عليها

صور حقائق الأشياء كما هي، إذ تتحد النفس بالعقل الفعال حينما تحدث لها فطرة ثابتة بذلك[١].

(إن كثيراً من المنتسبين إلى العلم ينكرون العلم الغيبي اللدني الذي يعتمد عليه السُلّاك والعرفاء، وهو أقوى وأحكم من سائر العلوم).

العرفان والفكر الإسلامي:

للعرفان بقسميه العملي والنظري علاقات متينة بالإسلام، فالإسلام - كأي دين آخر، وأكثر من أي دين آخر - قد بيَّن علاقات الإنسان بربه وبالعالم وبنفسه، وفسَّر الوجود ككل.

وهنا سؤال يطرح نفسه، هو: ما النسبة بين ما بيَّنه الإسلام وما عرضه العرفان؟.

من المؤكد أن العرفاء المسلمين لا يدَّعون أن لهم كلاماً وراء كلام الإسلام، ويتبرءون من مثل هذه النسبة بشدة، بل يدَّعون أنهم اكتشفوا الحقائق الإسلامية أحسن من غيرهم وانهم هم المسلمون الحقيقيون، ويستند العرفاء سواء في القسم العملي أو النظري إلى الكتاب والسنة وسيرة النبي والأئمة وأكابر الصحابة.

ولغيرهم آراء بشأنهم نذكرها على التوالي:

أ - نظرية جماعة من المحدِّثين والفقهاء الإسلاميين: هؤلاء يعتقدون بأن العرفاء ليسوا متقيّدين بالإسلام، وان استنادهم إلى الكتاب والسنة ليس إلّا خداعاً للعوام وجلباً لقلوب المسلمين، وأن لا علاقة للعرفان أساساً بالإسلام.

---

(١) الأسفار الأربعة ج١ -ص٩.

ب ـ نظرية جماعة من مثقفي العصر الحاضر: هؤلاء الذين لا علاقة لهم بالإسلام ويتقبلون كل ما يستشمّ منه رائحة (الإباحية) وما يمكن أن يوصف بأنه مقاومة أمام المقررات الإسلامية، هؤلاء أيضاً كالسابقين يعتقدون بان العرفاء لا إيمان لهم بالإسلام، بل أن العرفان والتصوف إنما هما وجهان لنهضة الأمم غير العربية أمام الإسلام والعرب تحت ستار من المعنوية والروحانية. وهؤلاء يتّحدون مع الفرقة الأولى في أن العرفان يخالف الإسلام ويضاده، وإنما يختلفون في أن الفرقة الأولى تقدس الإسلام، وهم يحتقرون العرفاء بالاستناد إلى الاحساسات والعواطف الإسلامية العامة، ويحاولون إخراج العرفان بهذه الطريقة عن المعارف الإسلامية، بينما الفرقة الثانية تسعى لتجد من شخصية العرفاء ـ الذين يتمتع بعضهم بشخصية عالمية ـ وسيلة للدعاية ضد العرب والإسلام، هؤلاء يقولون: إن استناد العرفاء إلى الكتاب والسنة إنما كان عن تقية من العوام وحفظاً لنفوسهم.

ج ـ نظرية المحايدين: بإمكاننا أن نجد في العرفان والتصوف، ولا سيما في العرفان العملي وبالأخص فيما يجد جانباً عملياً للفرقة، تحريفات ومبتدعات كثيرة لا توافق كتاب الله ولا السنة المعتبرة، إلا أن العرفاء كسائر طبقات أصحاب الثقافة الإسلامية في غاية الإخلاص للإسلام، ولم يريدوا أن ينطقوا بشيء يضاد الإسلام، من الممكن أن يكون لهم أخطاء كسائر طبقات أصحاب الثقافة كالمتكلمين والفلاسفة والمفسرين والفقهاء، إلّا انهم لم يضمروا السوء للإسلام.

إن افتراض مخالفة العرفان للإسلام إنما جاء من قبل مغرضين، إما مضادين للعرفان أو للإسلام، وإلّا فلو قرأ إنسان كتب العرفاء بلا غرض وبلا انحياز لم يشك في انهم كانوا مخلصين تماماً للإسلام، وإن كان من

الممكن أن يجد عندهم أخطاء كثيرة، ولكن بشرط أن يعرف منطقهم وأعرافهم الخاصة ومصطلحاتهم.

والمسألة التي يلزم أن نعرض لها هنا هي: هل أن العرفان الإسلامي من قبيل الفقه والأصول والتفسير والحديث؟ أي هو من العلوم التي اتخذ المسلمون موادها الأصلية من الإسلام واكتشفوا لها القواعد والأصول والضوابط؟ أو هو من قبيل الطب والرياضيات التي دخلت إلى عالم الإسلام من خارجه وتطورت وتكاملت على يد المسلمين؟ أو أن هناك قسماً آخر؟.

يختار العرفاء أنفسهم الشطر الأول ولا يقبلون أي احتمال آخر، وقد أصرَّ بعض المستشرقين، ويصرُّون على أن العرفان وأفكاره الدقيقة واللطيفة، إنما دخلت عالم الإسلام من خارجه، فقد يرون أن لها عروقاً مسيحية وأنها من نتيجة ارتباط المسلمين بالرهبان المسيحيين، وقد يرون أنها ردود فعل من الإيرانيين ضد العرب والإسلام! وقد يرون أنها من نتائج الفلسفة الأفلاطونية الحديثة التي جاءت نتيجة تأليف أفكار أرسطو وأفلاطون وفيثاغورس والجينوسيين في الإسكندرية وآراء وعقائد اليهود والمسيحيين، وقد يرون أنها من أفكار البوذيين والزردشتيين، كما أن مخالفي العرفاء من المسلمين، كانوا ولا زالوا يحاولون أن يجدوا للعرفان والتصوف جذوراً غير إسلامية.

د ـ نظرية المنصفين: وهؤلاء يرون أن العرفان بقسميه العملي والنظري أخذ مواده الأولى من الإسلام وبيَّن له قواعد وضوابط وأصولاً، ولم يتخلص من تأثير الأفكار الكلامية والفلسفية ولا سيما الإشرافية، أما ما مدى موفقية العرفاء في بيان القواعد والضوابط الصحيحة المستخرجة من المواد الإسلامية الأولى، وهل أنهم كانوا موفقين في ذلك كالفقهاء أولاً؟

وما مدى التزامهم بعدم الانحراف عن الأصول الإسلامية الواقعية؟ وما مدى تأثير المجريات الخارجية على العرفان الإسلامي؟ وهل أن العرفان الإسلامي صهرها في بوتقته وصبغها بصبغته وأفاد منها؟ أو أن أمواج تلك المجريات دفعت العرفان الإسلامي في مسيرتها؟

هذه أمور يجب أن تبحث بدقة في مظانها، والمؤكد أن العرفان الإسلامي أخذ أصوله من الإسلام فحسب.

أصحاب النظرية الأولى ـ وعدة من أصحاب النظرية الثانية ـ يدّعون أن الإسلام دين فطري ودون تكلف وخال من كل رمز أو أمور غامضة غير مفهومة أو صعبة الفهم، فأساس عقائد الإسلام عبارة عن التوحيد، والتوحيد في الإسلام يعني، كما أن للبيت بانياً متميزاً عن البيت، كذلك العالم له بانٍ خالق متميز عنه، وأساس علاقة الإنسان بمتاع الحياة الدنيا في نظر الإسلام هو الزهد، يعني الإعراض عن متاع الحياة الدنيا الفانية للوصول إلى نعيم الحياة الخالدة، وإذا تجاوزنا هذه الأسس وصلنا إلى سلسلة من المقررات الفطرية الفقهية.

هؤلاء يرون أن ما جاء به العرفاء باسم التوحيد ليس إلّا شيئاً وراء التوحيد الإسلامي، إذ التوحيد العرفاني عبارة عن وحدة الوجود وأن لا شيء في الوجود سوى الله وشؤونه وأسمائه وصفاته وتجلّياته، والسلوك العرفاني أيضاً شيء وراء الزهد الإسلامي، إذ نجد في السلوك العرفاني سلسلة من المعاني والمفاهيم لا نجدها في الزهد الإسلامي، من قبيل العشق وحب الله، والفناء في الله وتجلي الله على قلب العارف. والطريقة العرفانية أمر وراء الشريعة الإسلامية، إذ فيها آداب لا نجد أثراً لها في الفقه والشريعة الإسلامية.

هؤلاء يرون أن خيار الصحابة الذين ينتسب إليهم الصوفية والعرفاء

ويُعدُّونهم أئمتهم، لم يكونوا إلّا زهّاداً عابدين، ولم يكن لهم أي اطلاع على السلوك العرفاني، أجل كانوا معرضين عن متاع الحياة الدنيا مقبلين على الآخرة، ولم يكن لهم أي أصل في ذلك سوى الخوف والرجاء، الخوف من عذاب جهنم ورجاء ثواب الجنة، فقط.

والحقيقة؛ أنه لا يمكن تأييد نظرية هذه الفرقة، فان المادة الإسلامية الأولى أغنى مما تفترضه هذه الفرقة عمداً أو جهلاً، فلا التوحيد الإسلامي بهذه البساطة والسذاجة والفراغ الذي افترضه هؤلاء، ولا المعنوية الإسلامية الإنسانية مقصورة على الزهد الجامد، ولا صحابة الرسول الكرام كانوا كما وصفه هؤلاء، ولا الآداب الإسلامية محدودة بأعمال الأعضاء والجوارح الظاهرة وحدها.

وهنا نأتي بمطالب تثبت أن تعاليم الإسلام الأصيلة، كان بإمكانها أن تكون ملهمة لسلسلة من المعارف العميقة في العرفان النظري والعملي، أما كم أفاد العرفاء المسلمون من هذه التعليمات، وكم انحرفوا عنها فهو بحث آخر.

إن القرآن الكريم لا يقيس الخالق والخلقة بالباني والبناء، إن القرآن يؤكد أن الله هو خالق العالم ويصفه بأنه في كل شيء، ومع كل شيء **﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾**(١) و**﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنكُمْ وَلَكِن لَا تُبْصِرُونَ﴾**(٢) و**﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾**(٣).

وبديهي أن أمثال هذه الآيات دعت الأفكار إلى توحيد أسمى وأعلى من توحيد العوام، وقد جاء في حديث الكافي: (**أن الله علّم أنه يأتي في**

---

(١) البقرة: الآية/ ١١٥.

(٢) الواقعة : الآية/ ٨٥.

(٣) الحديد: الآية/ ٣.

آخر الزمان أناس متعمقون فانزل الآيات الأولى من سورة الحديد وقل هو الله أحد).

ويكفي في السير والسلوك العرفاني وطيّ المراحل للتقرب إلى الله حتى آخر منزل أن نلقي نظرة على بعض الآيات في(لقاء الله) و(رضوان الله) والوحي والإلهام ومكالمة الملائكة، ولا سيما مع غير الأنبياء كمريم عليها السلام، وآيات معراج الرسول الأكرم، وقد جاء في القرآن الحديث عن (النفس الأمارة) و(النفس اللوامة) و(النفس المطمئنة) وعن العلم الإفاضي والعلم اللدني وعن الهداية نتيجة المجاهدة **﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾**[1] وعن تزكية النفس بعنوان أنها طريق الفلاح الوحيد: **﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا*وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا﴾**[2] وعن الحب الإلهي وانه فوق كل حب **﴿قُلْ إِنْ كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾**[3] وعن تسبيح وتحميد جميع ذرات العالم **﴿تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِن لا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾**[4] بعبارة يفهم منها: أنكم أيها الناس إن أكملتم (تفقهكم) أدركتم ذلك التسبيح والتحميد، وفي القرآن جاء الكلام في طينة الإنسان عن النفخة الإلهية **﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾**[5].

وتكفي هذه المفاهيم والآيات وغيرها، لأن تكون ملهمة لمعنوية عظيمة وواسعة بشأن الله والعالم والإنسان، ولا سيما بشأن علاقة الإنسان

---

(١) العنكبوت: الآية/ ٦٩.

(٢) الشمس: الآيتان/ ٩-١٠.

(٣) آل عمران: الآية/ ٣١.

(٤) الإسراء: الآية/ ٤٤.

(٥) الحجر: الآية/ ٢٩.

بربه. وليس الكلام في كيفية استفادة المسلمين من هذه المواد بصورة صحيحة أو غير صحيحة، بل الكلام في النظريات المغرضة لجماعة من الغربيين والمغتربين، الذين يحاولون تفريغ الإسلام من معنويته.

الكلام عن رأس مال عظيم في صميم الإسلام كان بإمكانه أن يكون ملهماً عظيماً في عالم الإسلام، على فرض أن يكون العرفاء أخفقوا في الإفادة الصحيحة من هذا الرأس مال العظيم، فقد أفاد منه آخرون غير معروفين بعنوان العرفاء.

أضف إلى ذلك أن الروايات والخطب والأدعية والاحتجاجات الإسلامية وتراجم أكابر المتربين بتربية الإسلام، تثبت لنا أن الذي كان في صدر الإسلام لم يكن زهداً جامداً وعبادة على أمل الأجر والثواب، إن في الروايات والخطب والأدعية والاحتجاجات معاني عظيمة، وأن تراجم شخصيات الصدر الأول للإسلام تحكي عن سلسلة من الثورات الروحية والبصائر القلبية، وعن عشق واحتراق معنوي عظيم.

إن حياة وحالات وكلمات ومناجاة الرسول الأكرمﷺ مليئة من الثورات المعنوية الإلهية والإشارات العرفانية، وقد استشهد العرفاء كثيراً بأدعية الرسول الأكرم.

وكلمات أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليهما السلام ملهمة للمعرفة المعنوية، وهو الذي إليه ينهي أكثرية أهل العُرفان والتصوف سلسلة مشيختهم، فضلاً عن أن العرفاء يستلهمون أسس معارفهم من أقواله سلام الله عليه، ويعدُّونه من أوائل المتكلمين في هذا المجال وأول من نهج منهج العرفان وفهَّمه لثلة من أصحابه كسلمان وأبا ذر وغيرهم ـ كما ذكرنا سابقاً ـ.

وأن الأدعية الإسلامية، ولا سيما الأدعية الشيعية كنز من المعارف،

كدعاء كميل ودعاء أبي حمزة الثمالي والمناجاة الشعبانية وأدعية الصحيفة السجادية، ودعاء الحسين عليه السلام يوم عرفة وغيرها الكثير.

فهل لنا مع جميع هذه المنابع أن نفتش عن أي منبع من خارج عالم الإسلام؟

إضافة إلى أن العرفاء المتحققين في معرفة الله تعالى من بداية الدعوة الإسلامية إلى يومنا هذا استبسلوا في الدفاع عن الإسلام والحفاظ على بيضته ضد كل ما من شأنه الإساءة إلى مفهومه الإلهي القويم.. ونرى نظير هذا في حركة أبي ذر الغفاري الاجتماعية المعترضة على الخلافة المغتصبة، والمنتقدة إياها على تجبرها وتنمرها، إن أبا ذر كان يعترض على الحكام في ظلمهم وجورهم وتعدّيهم وتجاوزهم وحيفهم لأموال المسلمين، وإهمالهم لرعاية العدل والمساواة الإسلامية، وقد تحمّل لذلك.. التبعيد والنفي حتى ارتحل من الدنيا في منفاه غريباً.

وجاء اليوم بعض المستشرقين يطرحون تساؤلاً يقول: يا ترى من كان يحرك أبا ذر لهذه الحركات؟ وهم يفتشون عن عامل من خارج عالم الإسلام حرك أبا ذر هكذا !!.

ونرى مثل ذلك في موضوع العرفان، فالمستشرقون هنا أيضاً يفتشون عن منبع غير الإسلام ليكون هو الملهم للمعنويات العرفانية، بينما هم يتجاهلون هذا البحر العظيم!

فهل يمكننا أن ننكر كل هذه المنابع من القرآن والحديث والخطب والاحتجاجات والأدعية والسِّير من أجل أن نصدق فرضية بعض المستشرقين، وأذنابهم من الشرقيين؟!

ومن حسن الحظ أن بعض المتأخرين من المستشرقين مثل نيكلسون

الإنجليزي وماسينيون الفرنسي ممن يعترف لهم الجميع بمعرفتهم الواسعة في العرفان الإسلامي، اعترفوا بأن المنبع الأصلي للعرفان الإسلامي هو القرآن والسنة، ويقول نيكلسون بهذا الصدد:

(نرى القرآن يقول: **﴿الله نور السمٰوات والأرض﴾** و**﴿هو الأول والآخر والظاهر والباطن﴾** و**﴿لا إله إلّا هو﴾** **﴿وكل من عليها فان﴾** و**﴿نفخت فيه من روحي﴾** و**﴿ولقد خلقنا الإنسان ونعلم ما توسوس به نفسه ونحن أقرب إليه من حبل الوريد﴾** و**﴿أينما تولوا فثمّ وجه الله﴾** و**﴿ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور﴾** ولا شك في وجود جذور للتصوف والعرفان في هذه الآيات، ولم يكن القرآن للصوفيين الأوائل كلمات لله فحسب بل سبب التقرب إليه أيضاً، وكان الصوفيون يسعون في الحصول على الحالة الصوفية التي لرسول الله صلى الله عليه وآله في أنفسهم عن طريق العبادة والتعمق في أقسام من القرآن، ولا سيما الآيات الرمزية في معراج رسول الله ﷺ)(١).

ويقول أيضاً: (الوحدة الصوفية نرى أصولها مذكورة في القرآن أكثر من أي مصدر آخر وكذلك الرسول يقول كما في الحديث القدسي:

(لا يزال العبد يتقرب إليّ بالنوافل حتى إذا أحببته، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ولسانه الذي ينطق به ويده التي يبطش بها).

وقد كررنا القول بأن الكلام ليس في صحة ما استلهمه العرفاء والمتصوفة وعدمها، بل الكلام في أن منشأ هذه الاستلهامات هل هي منابع إسلامية أو من خارج الإسلام؟.

---

(١) تاريخ الحضارة ص٢٥٣.

وإن شاء الله سيكون لنا كلام موسع بهذا الخصوص في كتابنا (العرفان والإسلام) ضمن كتب هذه السلسلة العرفانية.

الخطوط العامة للعرفان:

الأول: طلاق الدنيا؛ وهو أول منزل من منازل السير إلى رب العباد، ومن جهة الاستقامة والبقاء عليه تجتمع فيه سائر المقامات من التخلية والتحلية والتجلية بل الفناء، والثبات عليه ثبات في الرحمة الواسعة التي لم تزل ولا تزال، ويشتد مقام التوحيد فيعبد الله جلّت عظمته حباً له لا لشوق الوعد ولا لخوف الوعيد[١].

ولذا قال علماء السِّير والسلوك: إن أول قدم للسالك أن يخرج من الدنيا وما فيها وأن يخرج من النفس وصفاتها.

الثاني: الطاعة؛ والمراد من الطاعة: الانقياد الكامل والامتثال مع الإخلاص لجلب رضا الحق وترك ما سواه، فهي الوسيلة للوصول إلى الدرجات الرفيعة السامية، والأفق القريب منه جل شأنه، وهي التي أكدت عليها الآيات الشريفة ودعى إليها الأنبياء والأولياء بألسنة مختلفة، واهتموا بها لأنها المبعث لتكريم الإنسان ونيله أشرف المراتب وأجل المقامات.

وبالطاعة الحقيقية ينال الإنسان الدرجات الرفيعة والمراتب الشريفة، ويتجاوز عن حد الكمال ويصل إلى درجة التكميل، فتكون له المعية في الدرجة لا في الإتحاد، كما في بعض الروايات لأن التساوي في كل جهة معه محال كما ثبت في الفلسفة الإلهية.

الثالث: الإخلاص؛ ويتشرف المؤمن بالإخلاص إلى أعلى مراتب

---

(١) مواهب الرحمن ج ٩ - ص٢٢٠.

الكمال بلذة ذل العبودية له تعالى، وبه يخرق الحجب ويصل إلى معدن العظمة. فعن نبينا الأعظمﷺ أنه سئل عن الإخلاص فقال: حتى أسأل جبرائيل، فلما سأله قال: حتى أسأل رب العزة، فلما سأله قال له: هو سر من أسراري أودعه قلب مَن أحببت من عبادي لا يطّلع عليه ملك فيكتبه، ولا شيطان فيفسده.

وعن سيد البلغاء أمير المؤمنين عليه السلام ـ هو أن تعبد الله كأنك تراه ـ فحقيقة الإخلاص يدركها الخُلّص من عباده ولكنها لا توصف، والإخلاص من أعلى مراتب التفويض.

الرابع: **الإيمان والدعاء**؛ ولا ريب في أن أقوى مراتب سلوك السالكين إلى الله جلّت عظمته، وأهم مقامات سيرهم وسفرهم! إنما هو السفر من الخلق إلى الحق، أي التوجه التام بحيث ينقطع عمّا سواه تعالى، وهو السير في الحق بالحق، وهذا السفر الروحاني يصح أن يعبر عنه بأنه سفر من المحدود من كل جهة إلى غير المحدود من جميع الجهات، وعطف وحنان ممن لا حدّ لرحمته وحنانه وعنايته إلى من هو المحتاج على الإطلاق، وهذا السفر وهذه الرحمة والعطف يتحققان في حقيقة الدعاء مع الإيمان بالله جلّت عظمته، وبما جاء به نبينا الأعظم صلى الله عليه وآله وسلم لأن هذه الحقيقة مع ذلك (الإيمان) عبارة عن تخلي النفس عن جميع الرذائل، وطهارة روحية من جميع الصفات الذميمة والأهواء الشريرة وارتباط روحي مع عالم الغيب.

الخامس: **الذكر**؛ وهو من أجلّ مقامات العارفين، بل هو من أعظم مظاهر حب الحبيب لمحبوبه، فإنه من أحب شيئاً أكثر من ذكره، ومن علامات الحبيب الاستمتاع بذكر حبيبه، وقد قالوا: (إن المحب إذا صمت هلك، والعارف إذا نطق هلك) لأن الأول مجبول على ذكر الحبيب،

والثاني مأمور بستر الأسرار، ونسب إلى سيد الساجدين عليه السلام:

يا رب جوهر قدس لو أبوح به لقيل لي أنت ممّن يعبد الوثنا

السادس: الهجرة؛ وهي الانتقال والرحيل، وإنها من أكمل الصفات الحسنة وأجلّها إن كانت ناشئة عن الحب الواقعي لله سبحانه وتعالى والانقطاع إليه جلّ شأنه، وبها يحصل الودّ والحب له عزّ وجلّ ومنه تعالى لعبده.

بل إن الهجرة من الفناء في ذاته جلت عظمته لأن بها يخرج الإنسان عن ذل ما توطّن فيه من الصفات الذميمة ويبعد عن المعاصي التي تحصل عن الأهواء الشيطانية كالكبر والحسد والبطر والجهل وغيرها.

وبالهجرة يفوز الإنسان وينال الكمالات بأنواعها وأقسامها الظاهرية والمعنوية. فعن نبينا الأعظم صلى الله عليه وآله وسلم:

(من كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو امرأة يتزوجها فهجرته إلى ما هاجر إليه).

وبالهجرة يرتقي الإنسان عن حدود البشرية في طلب حضرة الربوبية إلى منتهى السعادة بصفاء القلب وتزكيته والعروج إليه جلّت عظمته، لأن البقاء والسكون فيها الذين لا يرضاهما تعالى من آثار الحجب والبعد عن ذاته المقدسة والقرب من الشيطان.

وبها يستغني المهاجر عن ما سواه تعالى ويذوق لذة العبودية لله جلّ شأنه وينال شرفها بالخضوع الحقيقي له عزّ وجلّ.

فالهجرة الواقعية من أسمى الصفات الكريمة وأجلّ الكمالات الواقعية وأرفع المنازل العظيمة وأشرف الحائق بل هي غاية السير والسلوك إليه عزّ وجلّ لأنها مبايعة الله تعالى مع عبده بالهجرة إليه.

المعرفة والعلم:

العلم والمعرفة، من حيث أن كلاً منهما يعني إدراك الشيء على ما هو عليه. إلا أن ثمة تبايناً بينهما من الوجوه التالية:

١_ المعرفة مسبوقة بجهل، أو إدراك مسبوق بجهل. وليس العلم كذلك ولذلك يقال للحق سبحانه وتعالى: عالم، ولا يقال له: عارف.

٢_ كما أن المعرفة قد يراد بها العلم الذي تسبقه غفلة، وليس العلم كذلك ومن ثم يسمى الله تعالى: العليم، وعالم الغيب، وعلام الغيوب، ولا يسمى عارفاً.

٣_ تطلق المعرفة على إدراك البسيط، ويطلق العلم على إدراك المركَّب، فتقول: عرفت الله ولا تقول علمته.

٤_ تطلق المعرفة على ما يدرك بآثاره ولا تدرك ذاته. ويطلق العلم على ما تدرك ذاته. ولذلك يقال: عرفت الله، ولا يقال: علمته.

٥_ خلاف المعرفة الإنكار، وخلاف العلم الجهل. وذلك لأن في معنى المعرفة الاعتراف والإقرار.

٦_ وقيل: إن المعرفة تستعمل في التصورات، والعلم يستعمل في التصديقات. ولذلك تقول: عرفت الله ولا تقول علمته، لأن من شرط العلم أن يكون محيطاً بأحوال المعلوم إحاطة تامة. ومن أجل ذلك وصف الله تعالى نفسه بالعلم لا بالمعرفة.

ألفاظ ومصطلحات مرادفة للعلم والمعرفة:

أخذ العلم مفهوماً جامعاً لمعاني كثيرة، ذلك لأن العلم أو المعرفة علاقة بين عالم ومعلوم، وبين ذات عارفة وموضوع معروف. فهو من جهة

ما ذاتي ومن جهة أخرى موضوعي. .أي له موضوع متحقق في الخارج. ثم العلم أو المعرفة ـ عند من يرى ترادفهما ـ درجات تبدأ من الاتصال الحسي إلى التجريد العقلي، إلى المرور في مراحل الحفظ والتفكير، وهو كذلك حدس داخلي أو معرفة مباشرة وجدانية وهو كذلك إدراك للجزئيات، كما أنه إدراك للكليات، إدراك للبسيط كما هو إدراك للمركَّب. وله طريق حسي وطريق عقلي وقلبي، وبعضه كذلك إدراك بديهي لا يحتاج إلى دليل ونظر وكسب.

وبعضه الآخر كسبي يحتاج إلى النظر والاستدلال. والمعرفة كذلك علم من جهة، وعمل من جهة أخرى. وللعلم درجات من حيث الشك والظن واليقين فيه حركة للفكر في المعقولات كما أن فيه انقداح فكر وخاطر، وسرعة بديهة وذكاء، وقد يكون العلم علماً مجرداً سطحياً، كما قد يكون علماً مستغرقاً عميقاً أو فقهاً.

لذلك كله، نجد أن للعلم أو المعرفة مترادفات كثيرة، وإن كان كل لفظ مرادف، له علاقة العلم الشامل من جهة ما. وقد استقصينا هذه الألفاظ المرادفة، من خلال اللغة والاستعمال، ومن خلال بعض آيات القرآن الكريم. من هذه الألفاظ المرادفة للعلم والمعرفة الألفاظ التالية:

١ ـ الشعور:

الشعور في اللغة من شَعَرَ بمعنى علم وفطن ودرى. والمشاعر هي: الحواس.

والشعور: علم الشيء: علم حس. والشعور في الأصل اسم للعلم الدقيق، وأطلق بعض المفسرين الشعور على إدراك المشاعر أي الحواس الخمس. ويرى صاحب المنار أنه إدراك ما دقَّ من حسي وعقلي وقد عرفه

الرازي بأنه مرادف للعلم وأنه إدراك بغير استثبات، وأنه أول مراتب وصول العلوم إلى القوة العاقلة، وكأنه إدراك متزلزل، ولهذا لا يقال في الله تعالى إنه يشعر بكذا بل إنه يعلم كذا.

والشعور عند علماء النفس: إدراك المرء لذاته أو لأحواله وأفعاله، إدراكاً مباشراً وهو أساس كل معرفة، وللشعور مراتب متفاوتة الوضوح أهمها الشعور التلقائي التأملي.

أما الشعور التلقائي: فهو الإطلاع الحدسي المباشر على أحوال النفس، أو مجرد الإدراك الخاطف لمَّا يطرأ عليها. فكأن هذا الإدراك تسجيل للواقع كما هو، وكأن الرائي فيه لا يختلف عن المرئي في شيء.

والشعور التأملي: وهو أوضح وأدق من الأول، وأعمق غوراً منه، لأنه يقتضي التفريق بين الرائي والمرئي، وبين العالم والمعلوم، ومتى بلغ الشعور هذه المرتبة، استطاع المدرك أن يقرأ ما في نفسه، وأن يحلل موضوع معرفته وأن ينقله إلى غيره.

وقد يطلق الشعور على ما يكشف به المرء عن وجوده الحقيقي، أي على مجموع الأحوال التي يشعر بها، ويسمى هذا الشعور بالشعور الذاتي أو بـ(وعي الذات) أو يطلق على مجموع الأحوال النفسية المشتركة بين عدة أفراد ويسمى شعوراً جمْعيّاً.

وجملة القول؛ أن الشعور هو الظاهرة الأولى للحياة العقلية أو هو ما تتميز به الظواهر النفسية عن الظواهر الطبيعية. وله عدة مظاهر هي: (الحضور الذهني أو الإدراك المباشر، والأثر المركزي للتنبيه الحسي، والقدرة على الاختيار، وإدراك علاقة المدرك بالعالم الخارجي، وقدرته على التأثير فيه).

وقد وردت مفردة الشعور بهذا المعنى المرادف للعلم في القرآن في ثلاثة وعشرين موضعاً. منها قوله سبحانه:

﴿وَلا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أَحْيَاءٌ وَلَكِنْ لا تَشْعُرُونَ﴾[1]. **﴿أَلا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِنْ لا يَشْعُرُونَ﴾**[2]. **﴿أَمْوَاتٌ غَيْرُ أَحْيَاءٍ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ﴾**[3]. **﴿وَمَا يُشْعِرُكُمْ أَنَّهَا إِذَا جَاءَتْ لا يُؤْمِنُونَ﴾**[4].

٢ ـ الإدراك:

وهو اللقاء والوصول. فيقال أدرك الغلام وأدركت الثمرة. قال الله تعالى: **﴿قَالَ أَصْحَابُ مُوسَى إِنَّا لَمُدْرَكُونَ﴾**[5]. فالقوة العاقلة إذا وصلت إلى ماهية المعقول وحصَّلَتها كان ذلك إدراكاً من هذه الجهة. أو هو إحاطة الشيء بكماله. ولذلك قال الله تعالى: **﴿لا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ..﴾**[6].

ويطلق الإدراك كذلك على مجموعة معانٍ تتعلق بالعلم هي:

ما يدل على حصول صورة الشيء عند العقل سواء كان ذلك الشيء مجرداً أو مادياً، جزئياً أو كلياً، حاضراً أو غائباً، حاصلاً في ذات المدرك أو آلته.

---

(١) البقرة: الآية/ ١٥٤.

(٢) البقرة: الآية/ ١٢.

(٣) النحل: الآية/ ٢١.

(٤) الأنعام: الآية/ ١٠٩.

(٥) الشعراء: الآية/ ٦١.

(٦) الأنعام: الآية/ ١٠٣.

ثم إن الإدراك إذا دل على تمثُل حقيقة الشيء وحده، من غير حكم عليه بنفي أو إثبات سمّي تصوراً، وإذا دلَّ على تمثُّل حقيقة الشيء مع الحكم عليه بأحدهما سمّي تصديقاً، كما سيأتي تفصيل ذلك.

والإدراك بهذا المعنى مرادف للعلم، وهو يتناول جميع القوى المدركة، فيقال إدراك الحس، وإدراك الخيال، وإدراك الوهم، وإدراك العقل.

ويحدد بعض الفلاسفة الإدراك بالإدراك الحسي وحده، وحينئذ يكون أخصّ من العلم وقسماً منه، وبعضهم يوسع معناه فيطلقه على حضور صورة المشعور به، ويكون عندئذ حالة عقلية.

٣ ـ التصور:

قال الرازي: (إذا حصل وقوف القوة العاقلة على المعنى وأدركه بتمامه فذلك هو التصور) وهو لفظ مشتق من الصورة، ولفظ الصورة حيث وضع، فإنما وضع للهيئة الجسمانية الحاصلة في الجسم المتشكل، إلا أن الناس لمّا تخيلوا، أن الحقائق والمعلومات تصير حالة في القوة العاقلة، كما أن الشكل والهيئة يحلأن في المادة الجسمانية، وأطلقوا لفظ التصور عليه بهذا التأويل.

وأطلق لفظ التصور قسماً من أقسام العلم وقسيماً للتصديق، إذا كان حصولاً لصورة الشيء في الذهن قبل الحكم عليه بنفي أو إثبات وهو ما سمّاه صاحب الشمسية بالتصور فقط، إذ قال: (العلم إما تصور فقط، وهو حصول صورة الشيء في العقل. وإمّا تصور معه حكم، وهو إسناد أمر إلى آخر إيجاباً أو سلباً، ويقال للمجموع تصديق).

٤ ـ الحفظ:

وذلك؛ إذا حصلت الصورة في العقل وتأكدت واستحكمت، وصارت بحيث لو زالت لتمكنت القوة العاقلة من استرجاعها واستعادتها، سميت تلك الحالة حفظاً. ولما كان الحفظ مشعراً بالتأكيد بعد الضعف، فلا يسمى علم الله تعالى حفظاً، ولأنه إنما يحتاج إلى حفظ وما يجوز زواله ولمّا كان ذلك في علم الله محالاً، لا جرم لا يسمى حفظاً.

٥ ـ التذكر:

الصور المحفوظة إذا زالت عن القوة العاقلة، وحاول الذهن استرجاعها، فتلك المحاولة هي التذكر، والتذكر سر لا يعلمه إلا الله سبحانه وتعالى، ذلك أن (التذكر صار عبارة عن رجوع تلك الصورة المنمحية الزائلة، فتلك الصورة، إن كانت مشعوراً بها، فهي حاضرة حاصلة، والحاصل لا يمكن تحصيله، فلا يمكن حينئذ استرجاعها. وإن لم تكن مشعوراً بها كان الذهن غافلاً عنها، وإذا كان غافلاً استحال أن يكون طالباً لاسترجاعها، لأن طلب ما لا يكون متصوراً محال) فعلى كلا التقديرين يكون التذكر المفسر بطلب لاسترجاعها ممتنعا، مع أنّا نجد من أنفسنا أنّا قد نطلبها ونسترجعها. وهذه الأسرار إذا توغّل العاقل فيها وتأملها، عرف أنه لا يعرف كنهها، مع أنها من أظهر الأشياء عند الناس، فكيف القول في الأشياء التي هي أخص الأمور وأعضلها على العقول والأذهان.

٦ ـ الفهم والفقه:

الفهم: تصور الشيء من لفظ المخاطب. والإفهام هو أيضاً المعنى باللفظ إلى فهم السامع.

والفقه: هو العلم بغرض المخاطب من خطابه. يقال: فقهت كلامك، أي وقفت على غرضك من هذا الخطاب.

ثم إن الكفار لمّا كانوا أرباب الشهوات والشبهات، فما كانوا يقفون على ما في التكاليف الربانية والآيات القرآنية من المنافع العظيمة لهم، ولذلك، وصفهم الله تعالى بعدم الفقه، فقال سبحانه: ﴿فَمَالِ هَٰٓؤُلَآءِ ٱلۡقَوۡمِ لَا يَكَادُونَ يَفۡقَهُونَ حَدِيثٗا﴾[1] أي لا يكادون يقفون على المقصود الأصلي والغرض الحقيقي.

ويلاحظ في الفقه أنه أثر علمي في النفوس وأنه من جهة الخطاب، كما يلاحظ فيه كذلك أنه ليس مجرد العلم، وإنما هو العلم المؤثر في النفس الدافع للعمل، ولذلك سمّي علم الفروع فقهاً لأنه علم بالأحكام الشرعية الفرعية العلمية المكتسبة من الأدلة التفصيلية. فالعلم والفقه وإن اجتمعا بمعنى واحد وهو الإدراك والعرفان إلا أن المتبادر من العلم تيقُّن المعلوم، والمتبادر من الفقه تأثير العلم في النفس الدافع للعمل ولذلك وصف الله تعالى المنافقين بأنهم لا يفقهون ولا يعلمون، إذ قال سبحانه: ﴿وَطُبِعَ عَلَىٰ قُلُوبِهِمۡ فَهُمۡ لَا يَفۡقَهُونَ﴾[2]. وقال عز وجل: ﴿وَطَبَعَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمۡ فَهُمۡ لَا يَعۡلَمُونَ﴾[3]

كما يلاحظ أن الفقه من حيث هو الإصابة والوقوف على المعنى الخفي الذي يتعلق به الحكم، عام مستنبط بالرأي والاجتهاد، ويحتاج إلى النظرة والتأمل، لهذا لا يجوز أن يسمّى الله تعالى فقيهاً، لأنه لا يخفى

---

(١) النساء: الآية/ ٧٨.

(٢) التوبة: الآية/ ٨٧.

(٣) التوبة: الآية/ ٩٣.

عليه شيء، ومن ثم فالفقه أحد أقسام العلم، إذ هو علم كسبي أو استدلالي.

٧ ـ العقل:

وهو العلم بصفات الأشياء من حسنها وقبحها وكمالها ونقصها، فإنك متى علمت ذلك، ما فيه من المضار والمنافع، وصار علمك بما في الشيء من النفع داعياً لك إلى الفعل، وعلمك بما فيه من الضرر داعياً إلى الترك، فصار ذلك العلم مانعاً من الفعل مرة ومن الترك أخرى، فيجري ذلك العلم مجرى عقال الناقة. وذلك المعنى مناسب لأصل معنى العقل في اللغة إذ يدل على المعرفة، فتقول: ما فعلت كذا منذ عقلت. وعقل فلان بعد الصبا: أي عرف بعدما كان لم يعرف.

٨ ـ الدراية والرويَّة:

الدراية: هي المعرفة الحاصلة بضرب من الحيل، وهي تقديم المقدمات واستعمال الرويّة، والروية: هي ما كان من المعرفة بعد فكر كثير.

٩ ـ الحكمة:

للحكمة معانٍ كثيرة. منها: العلم والتفقه. وما يمنع من الجهل. ووضع الشيء موضعه الصحيح. ومعرفة أفضل الأشياء بأفضل العلوم. والإصابة في القول والعمل، فلأنها الإصابة في تقدير الأمور النظرية فهي بمعنى العلم، ولأنها الإصابة في الأمور العملية التي تحتاج إلى سداد الفكر والعلم فهي بمعنى الفقه. ومنها يقال: أحكم العمل إحكاماً إذا ما أتقنه. ثم حُدّت الحكمة بألفاظ مختلفة فقيل: هي معرفة الأشياء بحقائقها، وهذا

إشارة إلى أن إدراك الجزئيات، لا كمال فيه، لأنها إدراكات متغيرة، فأما إدراك الماهية فإنه باقٍ مصون عن التغير والتبدل.

قال الله تعالى: ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَن يَشَاءُ وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾(١)

﴿أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَىٰ مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِن فَضْلِهِ فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَآتَيْنَاهُم مُّلْكًا عَظِيمًا﴾(٢)

كما أن هنالك ألفاظ أخرى أطلقت وأريد بها العلم، منها:

البديهة: هي المعرفة الحاصلة ابتداءً في النفس لا بسبب الفكر، كعلمنا بأن الواحد نصف الاثنين. والأوليات: هي البديهيات.

والكياسة: هي ما يدل على تمكن النفس من استنباط ما هو أنفع.

والخبرة: هي معرفة يتوصل إليها بطريق التجربة. وهي من قولهم: ناقة خَبِرَة، أي غزيرة اللبن، فكأن الخبر هو غزارة المعرفة.

والرأي: هو إحاطة الخاطر في المقدمات التي يجري منها إنتاج المطلوب.

والفراسة: هي الاستدلال بالخلق الظاهر على الخلق الباطن. وقد نبَّه الله تعالى على صدق هذا الطريق بقوله: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْمُتَوَسِّمِينَ﴾(٣) ﴿وَلَوْ نَشَاءُ لَأَرَيْنَاكَهُمْ فَلَعَرَفْتَهُم بِسِيمَاهُمْ وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ﴾(٤) واشتقاقها من قولهم: فرس السبع: الشاة، فكأن الفراسة اختلاس المعارف.

---

(١) البقرة: الآية/ ٢٦٩.

(٢) النساء: الآية/ ٥٤.

(٣) الحجر: الآية/ ٧٥.

(٤) محمد: الآية/ ٣٠.

وضرب من الفراسة يكون بصناعة متعلمة، وهي الاستدلال بالأشكال الظاهرة على الأخلاق الباطنة. وقال أهل المعرفة في قوله تعالى: ﴿أَفَمَن كَانَ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّهِۦ وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِّنْهُ﴾[1] إن البيِّنة هي القسم الأول، وهو إشارة إلى صفاء الروح. والشاهد هو القسم الثاني: وهو الاستدلال بالإشكال على الأحوال[2].

تتميم:

دأب دارسو نظرية المعرفة ـ فلسفياً أو علمياً ـ على استعراض الصراع الفكري والجدلي بينهم في أن المصدر هو الحس فقط أو هو العقل فقط أو هما معاً (كما ستعرف لاحقاً) وكان هذا لأنهم استبعدوا الفكر الديني أو المعرفة الدينية من مجال دراساتهم. ولأنّا نؤمن بالدين الإلهي تتربع المصادر لدينا وكالتالي:

١ ـ الوحي.

٢ ـ الإلهام.

٣ ـ العقل.

٤ ـ الحس.

---

(١) هود: الآية/ ١٧.

(٢) نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة.

الوحي

قال ابن فارس: (الواو والحاء والحرف المعتل: أصل يدل على إلقاء علم في إخفاء إلى غيرك).

وفي (معجم لاروس): (الوحي: كل ما ألقيته إلى غيرك ليعلمه، ثم غُلِّبَ في ما يلقيه اللهُ إلى أنبيائه).

وقال الشيخ المفيد: (وأصل الوحي هو الكلام الخفي، ثم قد يطلق على كل شيء قصد به إفهام المخاطب على السر له عن غيره، والتخصيص به دون مَن سواه، وإذا أضيف إلى الله تعالى كان فيما يخص به الرسل ـ صلى الله عليهم ـ خاصة دون من سواهم على عرف الإسلام وشريعة النبي صلى الله عليه وآله وسلم).

وذلك أَضرُبٌ حسبما دل عليه قوله تعالى: **﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْياً أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾**(١).

ذكرت الآية الكريمة ثلاثة طرق لتكليم الله تعالى البشرَ، هي:

١. **الإلهام**؛ الذي عُبِّر عنه بالوحي، وهي لغة القرآن في هذا؛ لأن كلمة الوحي تشمله من حيث اللغة لأنه إلقاء علم إلى الغير في السر والإخفاء، ومنه قوله تعالى: **﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَى أُمِّ مُوسَى أَنْ أَرْضِعِيهِ﴾**(٢) وقوله

---

(١) الشورى: الآية/ ٥١.

(٢) القصص: الآية/ ٧.

تعالى: ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحْلِ﴾[1].

٢ـ من وراء حجاب؛ كما في حديث موسى، قال تعالى: ﴿وَهَلْ أَتَىٰكَ حَدِيثُ مُوسَىٰٓ إِذْ رَءَا نَارًا فَقَالَ لِأَهْلِهِ ٱمْكُثُوٓا۟ إِنِّىٓ ءَانَسْتُ نَارًا لَّعَلِّىٓ ءَاتِيكُم مِّنْهَا بِقَبَسٍ أَوْ أَجِدُ عَلَى ٱلنَّارِ هُدًى فَلَمَّآ أَتَىٰهَا نُودِىَ يَـٰمُوسَىٰٓ إِنِّىٓ أَنَا۠ رَبُّكَ فَٱخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِٱلْوَادِ ٱلْمُقَدَّسِ طُوًى وَأَنَا ٱخْتَرْتُكَ فَٱسْتَمِعْ لِمَا يُوحَىٰٓ إِنَّنِىٓ أَنَا ٱللَّهُ لَآ إِلَـٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعْبُدْنِى وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكْرِىٓ﴾[2].

٣ـ إرسال رسول؛ وقيل أنه الملك المكلف بوظيفة التبليغ للأنبياء؛ وهو جبريل أو جبرائيل، وهو أقرب ملائكة الله المقرَّبين لديه، ويعرف بـ: (روح القدس) لطهارته، و(الروح الأمين) لائتمانه على التبليغ إلى الرسل والأنبياء.

وإليه يشير أيضاً قوله تعالى: ﴿**وما أرسلنا من قبلك من رسول إلّا نوحي إليه**﴾.

وعرّفه علمياً (المعجم الفلسفي ـ مجمع) بما نصه:

أ ـ فكرة دينية وفلسفية، معناها: كشف الحقيقة كشفاً مباشراً مجاوزاً للحس ومقصوراً على من اختارته العناية الإلهية.

ويتخذ هذا الكشف صوراً شتى نظّمها المتكلمون في مراتب مختلفة كالرؤيا الصادقة، والاتصال بجبريل في صورة رجل عادي.

ب ـ يذهب فلاسفة الإسلام إلى أن الوحي اتصال النفس الإنسانية بالنفوس الفلكية اتصالاً روحياً فترتسم فيها صور الحوادث وتطّلع على عالم الغيب.

---

(١) النحل: الآية/ ٦٨.

(٢) طه: الآيات: / ٩-١٠-١١-١٢-١٣-١٤.

وللأنبياء استعداد خاص لهذا الاتصال.

وقد يدركه الولي والعارف في درجات أدنى، وهذا ما يسمى بالإلهام.

ج ـ وفسر أنه عرفان يجده الشخص من نفسه مع اليقين بأنه من عند الله بواسطة أو بغير واسطة.

وأخيراً استقرت كلمة (الوحي) مصطلحاً علمياً شرعياً يراد به:

أ ـ جبرائيل وسيطاً في نقل ما يؤمر بنقله من الله تعالى إلى الأنبياء.

ب ـ ما يتلقاه الأنبياء من عِلْم من عالَم الغيب، ويتمثل في شريعتنا في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة.

فالوحي ـ على هذا ـ مصدر المعرفة، وبخاصة فيما يتعلق بالغيبيات وعالَم الغيب.

الإلهام

قال الراغب الأصفهاني: (الإلهام: إلقاء الشيء في الرّوع. ويختص ذلك بما كان من جهة الله تعالى وجهة الملأ الأعلى، قال تعالى: **﴿فألهمها فجورها وتقواها﴾**.

والرّوع ـ لغةً ـ: القلب والذهن والعقل.

وفي (المعجم الوسيط): الإلهام: إيقاع شيء في القلب يطمئن له الصدر، يختص الله به بعض أصفيائه.

والإلهام: ما يلقى في القلب من معانٍ وأفكار.

وعرّفه (صَليبا) في (المعجم الفلسفي) بقوله: (الإلهام: مصدر ألهم، وهو أن يلقي الله في نفس الإنسان أمراً يبعثه على فعل الشيء أو تركه، وذلك بلا اكتساب أو فكر، ولا استفاضة، وهو وارد غيبي).

وعَدّه بعضهم ـ كما رأينا فيما سبقه ـ من أنواع الوحي.

وعُدَّ في رأي آخرين رافداً معرفياً مستقلاً.

العقل

قال الخليل: (العقل: نقيض الجهل، يقال: عَقَل يعقل عقلاً، إذا عَرَفَ ما كان يجهله قبل، أو انزجر عما كان يفعله، وجمعه عقول. ورجل عاقل، وقوم عقلاء وعاقلون، ورجل عَقُول: إذا كان حسن الفهم وافر العقل، وما له معقول أي عقل).

وقيل: (العقل ـ في اللغة ـ: هو الحَجْر والنهي، وقد سمّي بذلك تشبيهاً بعقل الناقة، لأنه يمنع صاحبه من العدول عن سواء السبيل، كما يمنع العقَّال الناقة من الشرود).

هذا من حيث اللغة.

وعلمياً للعقل أكثر من معنى نستطيع أن نوجزها مدرجة تحت العناوين التالية:

١ ـ العقل الشرعي:

وهو ما يميّز به بين الحق والباطل، والصواب من الخطأ، والنافع من الضار.

وسمّي شرعياً لأنه هو الذي يعتبر شرطاً في التكليف والخطابات الشرعية، وترتب الأحكام القانونية عليه في التشريعات الوضعية.

وهو الذي ورد ذكره في الحديث، ففي الصحيح عن أبي جعفر الباقر عليه السلام:

(لمّا خلق الله العقل استنطقه، ثم قال له: أقبلْ فأقبلَ، ثم قال له: أدبرْ فأدبَر، ثم قال: وعزتي وجلالي، ما خلقتُ خلقاً هو أحبُّ إليَّ منك، ولا أكملتك إلّا فيمن أحب، أمَا إني إيّاك آمر، وإيّاك أنهى، وإيّاك أُعاقب، وإيّاك أُثيب).

٢ ـ العقل الفلسفي:

وأعني به المبادئ العقلية (الفلسفية) التي يلتقي عندها العقلاء جميعاً، وهي: مبدأ العليّة، ومبدأ استحالة التناقض، واستحالة الدور، واستحالة التسلسل.

وسمّي فلسفياً لأنه هو الذي يقول ببداهة وضرورة هذه المبادئ، وهي مما يدرَّس ويؤكد عليه في الفلسفة، وعليه يقوم المنهج العقلي الذي يتخذ من الدرس الفلسفي مجالاً له.

٣ ـ العقل الاجتماعي:

وأريد منه المبادئ العقلية التي تطابقت واتفقت عليها آراء الناس العقلاء جميعاً في مختلف مجتمعاتهم وشتى أزمانهم وأماكنهم، كقبح الظلم، وحسن العدل، ووجوب ما لا يتم الواجب إلّا به، واقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده، وهو ما يعرف في لغة أصول الفقه بسيرة العقلاء.

٤ ـ العقل الخلقي:

نسبة إلى الأخلاق، حيث تقسمه الفلسفة الأخلاقية إلى قسمين: نظري وعملي.

أ ـ **العقل النظري**: وهو الذي يتجه إلى ما ينبغي أن يعلم، فينصبُّ على الإدراك والمعرفة.

ب ـ **العقل العملي**: وهو الذي يتجه إلى ما ينبغي أن يعمل، فينصبُّ على الأخلاق والسلوك.

ج ـ **العقل الفعّال**: وهو أعلى مراتب العقول وأكملها وإليه تنتهي جميع العلوم والمعارف العقلية، وعالمه عالم الجبروت.

الحس

لم يكُ الإدراك بإحدى الحواس من المعاني التي أدرجها المعجم العربي القديم في قائمة الحس.

ففي (لسان العرب): حس الشيء يحس حَساً وحِساً وحسيساً، وأحسَبُهُ وأحسَّه: شعر به. ولعل أول ما أشير إليه عربياً هو فيما جاء في مثل الحديث الذي ذكره أبن الأثير في (النهاية)، وما قام به من تعريف للإحساس، قال: (إنه قال لرجل: متى أحسست أُمَّ مِلْدَم) أي متى وجدت مس الحمى.

والإحساس: العلم بالحواس. وهي (أي الحواس): مشاعر الإنسان كالعين والأذن والأنف واللسان واليد. وقد ركَّز الفلاسفة على الحواس الخمس كمصدر للمعرفة، وتوسع علماء وظائف الأعضاء (الفسيولوجيون) باستقصاء جميع أعضاء الحس وبيان دورها في تحصيل المعرفة، فقسَّموا الحواس الخمس إلى مجموعتين:

المجموعة الأول: وتتألف من حاستي اللمس والذوق، وتقوم بدور نقل الانطباعات البيئية أو الاحساسات المختلفة عن طريق الاحتكاك المباشر بالأشياء المادية والمحيطة بالإنسان.

المجموعة الثانية: وتتألف من حاسة البصر وحاسة السمع وحاسة الشم، وتقوم بدور نقل انطباعات الأشياء المادية دون أن تحتك احتكاكاً مباشراً بتلك الأشياء المادية، بل عن طريق الأشعة الضوئية الصادرة عن الأشياء المرئية بالنسبة لحاسة البصر، وعن طريق الأمواج الصوتية المنبعثة من الأشياء المسموعة، كالصوت بالنسبة لحاسة السمع، وعن طريق

الروائح المنبعثة من الأشياء ذات الرائحة بالنسبة لحاسة الشم. وقالوا: بالإضافة إلى أعضاء الحس الخمسة التي تُعرف بالحواس الظاهرة (هناك) حواس أخرى كثيرة (تشاركها في تحصيل المعرفة) وتُعرف بالحواس الباطنة، ومنها:

ـ عضو الإحساس بالاتزان الموجود في الأذن الداخلية الذي عن طريقه يشعر الشخص بتوازن جسمه أو انحرافه أثناء الوقوف أو الحركة أو ركوب الدراجة، ويشعر أيضاً بتوازن رأسه مع أعضاء جسمه الأخرى، وكذلك من ناحية مواقع أعضاء جسمه بالنسبة لبعضها.

ـ أعضاء الحس الداخلية كالقلب والمعدة والرئتين التي تجعل مخ الإنسان يشعر بالجوع والعطش وألم المعدة مثلاً وما يجري مجراها.

وقد ثبت ـ أيضاً ـ في الوقت الحاضر أن في سطح الجلد خلايا عصبية حسية أخرى بالإضافة إلى الخلايا الحسية الجلدية المختصة بالإحساس باللمس: فهناك الخلايا الحسية الجلدية المتخصصة بالإحساس بالحرارة، وهي منتشرة في جميع أرجاء الجسم على هيئة بقع لا ترى بالعين المجردة يتجاوز مجموعها (٣٠،٠٠٠) بقعة. وتوجد على سطح الجلد كذلك خلايا حسّية متخصصة بالشعور بالألم، وأخرى بالشعور بالضغط، وجميعها تنتشر في مختلف مناطق الجسم على هيئة مجاميع تختلف كثافتها باختلاف تلك المناطق. كما ثبت أيضاً أن حاسة الذوق مؤلفة بدورها من أربع مجموعات من الخلايا الحسية الذوقية المنتشرة على سطح اللسان يختص بعضها بالإحساس بالحلاوة، وبعض آخر بالمرارة، وثالث بالحموضة، ورابع بالملوحة، فطرف اللسان مثلاً أكثر تخصصاً بالإحساس بالحلاوة، وحافته بالحموضة، وقاعدته بالمرارة. إذاً فالحس ـ كما رأينا ـ ذو دور مهم في تحصيل المعرفة.

المذاهب العقلية ومنهج الشهود والعرفان

إن هذا المنهج المبني على أساس الرؤية القلبية والمشاهدة الوجدانية لا يقول بأن مذهب الحكمة والفلسفة مذهبٌ باطل، بل يقول بأن هذا موطن آخر ومقام مختلف، آلته الذهن البشري.. وأما العرفان فمقامٌ أعلى وأسمى يمثل فيه القلب العلوم وارداته.

إن محل العلوم الحاصلة من الفلسفة هو الذهن، ومكانه الدماغ. وبإمكان الإنسان معرفة الله عن بعد بواسطة هذا المذهب. فهو مثلاً يريد الوصول إلى حقيقة الشمس وهو جالس على الأرض، ويريد الأمواج الحاصلة فيها. نعم، إنه يرى لكنه يفعل ذلك وهو في حالة الغفلة والبعد، وفي حالة الأثر والصورة لا في حالة الواقع والحقيقة.

قال المولى سبحانه وتعالى: ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِۦ ۖ وَهُوَ أَعْلَمُ بِٱلْمُهْتَدِينَ﴾(١)

إن البحث والدعوة بالحكمة معناه البحث على أساس من الحقائق والواقعيات، والمجادلة بالتي هي أحسن تعني ترتيب القياسات المنطقية الصحيحة واستخدام البرهان الفلسفي، وطرح الاعتبارات والمغالطات وطريقة الخطابة وما إلى ذلك. ولا جرم أن مذهب ومنهج الرسول صلى الله عليه وآله وأمير المؤمنين وباقي الأئمة صلوات الله وسلامه عليهم

---

(١) النحل: الآية/ ١٢٥.

أجمعين هو مذهب برهاني عقلي قوي، وهو مضافاً إلى ذلك منهاج فلسفي عجيب وغريب. إن من يُلقي نظرة على تلكم الطريقة ويتعرف على ذلك النهج يستنتج في الحال أن بحوثهم ومجادلتهم مع مناوئيهم وخصومهم كانت كلها تستند على أساس المقدمات الفلسفية، وكانوا يُفحمون المقابل باستخدام القوى العقلية والفكرية، فكان الخصم يُغلَب لا محالة وهو كظيم.

وللإمام الصادق عليه السلام رئيس المذهب الجعفري ومؤسسه، تلاميذ كان يقوم بتدريبهم وتربيتهم على المجادلة والمناقشة على أساس المنطق واستخدام الصحيح من الصغرى، والكبرى عند العمل بالقياس في مقابل الكفار والمعاندين والماديين وحتى المخالفين من العامة، وهشام بن الحكم كان من تلامذته سلام الله عليه وكان أحد العارفين بالمذاهب والفلسفة، وكان الإمام عليه السلام يقوم بتعزيز وتشييد أسسه وتقوية مقدرته بنفس البرهان المنطقي ذاك.

وكذا كانت مباحثات ومناقشات الإمام الرضا عليه السلام مع علماء غير المسلمين، ومع المسلمين العامي المسلك على السواء، كلها تستند إلى البرهان والعقل، ولم يكن يقول لهم: إن قلبك يؤمن بوجود الله، فلا حاجة إلى البحث في ذلك معك !

هل سمع أحدكم أو قرأ أن نبياً أو إماماً أحال المشركين أو علماءهم إلى العلم الوجداني والشهودي قائلاً لهم: بما أنني أعلَمُ أن الله موجود وإنني نبيه ورسوله، فعليك أنت كذلك أن تؤمن بذلك وتقبله.. ؟! هذا يسمي تحكيماً، والتحكيم مردود ومرفوض في أي مذهب ومدرسة لاهوتية، بل حتى بين الشعوب المتوحشة. في حين نري أن أي أمر أو مسألة تكون مقبولة وصحيحة إذا كانت ناتجة عن البرهان والمنطق.

لقد كانت سلسلة الدروس التي كان يُلقيها الإمام الصادق عليه السلام خلال فترة ثلاثين سنة من نشرٍ للعلوم ودرس وتعليم وتربية تستند كلها إلى البراهين المنطقية والأدلة العقلية والمسلَّمات ومسائل الحكمة التوحيدية، مما حدا مثلاً بابن أبي العوجاء، وهو أحد المؤمنين بالمذهب المادي والطبيعي إلى القول: (إني لا أملك إلَّا أن أكون خاضعاً خاشعاً في دروس هذا الرجل، ولا أستطيع التكلم ببنت شفة وأنا أستمع دروسه، وأراني عاجزاً عن التقدم في حجتي ومجادلتي خطوة واحدة، فلو كان للإنسان وجود لانحصر في هذا الرجل، ولكان جميع من سواه في عداد الأنعام)!

وبالطبع فإن وجود مثل هذا المذهب لازم وضروري، والمطلوب من جميع علماء الإسلام التسلح بهذا البرهان القوي والمنطق الحق والحكمة الإلهية والفلسفة المتعالية وأن يبرعوا في استخدام كل ذلك، حتى يتسنى لهم الإجابة على شبهات الملحدين والضالين والماديين والسوفسطائيين في عصرنا الحاضر، ويثبتوا في مقابل الفِرَق الأخرى ويصمدوا في وجوهها.

لكن الأمر هنا يتعلق بمسألة مهمة، وهي: هل يكون هذا المذهب أو المنهج كافٍ ووافٍ أم لا؟! هل بإمكان الإنسان أن يُؤنس قلبه ويُبهج فؤاده بذكر الله وأنسه والتعرف على أسمائه وصفاته ويتلمسها عن قُرب؟!

هل تعلُّم الفلسفة وحدها يطمئن القلوب ويهدئها ؟! هل بإمكان العلوم العقلية والتفكيرية تهدئة النفس ومنحها الخضوع والخشوع الوجدانيين أمام الحق والحقانيات والواقعيات وعالم الخلق، دون الاستعانة بالفيوضات القلبية الربانية، أم لا ؟! ولا شك في أن الإنسان ما كان ليؤدي العبادة لله لولا كونه في مقام العبودية.

إذاً، هل يكفي أن يكون الإنسان قد توصَّل إلى معرفة الله تعالى بالمذهب الفلسفي والبرهان، وإن كان فاسقاً فاجراً يعاقر الخمر ويتعاطى

القمار والميسر ؟!.

لقد كان كثير من العلماء الإنجليز موحّدين، يعبدون الله تعالى، فداروين كان ممن يعبدون الله ومن المؤمنين بالمسيح على نبينا وآله وعليه السلام، وفلاماريون العالِم الفرنسي كذلك كان من أهل الكتاب، وممن ألّف كتاباً أسماه (الله في الطبيعة) حيث يقوم بإثبات وجود الله على أساس خمسة أدلة من الأصول المُسلّمة للعلوم المادية، فهل يكون هذا النوع من النهج والاعتقاد وهذا النمط من الإثبات كافٍ أم لا ؟!.

هل بإمكان المناهج المذكورة والطرق المبيَّنة أعلاه إظهار الله عبر المرحلة العينية أم لا؟! هل باستطاعتها إبداء الحق تعالى شأنه كما هو مطلوب منها أن تبديه، ثم بالتالي إيجاد علاقة بين الإنسان وحضرة جلاله، أم هي عاجزة عن ذلك كله ؟!.

ومهما يكن من أمر، فإن المسألة هنا ـ كما قلنا ـ تتعلق بالسؤال التالي: هل يكون هذا المذهب أو المنهج كافٍ ووافٍ أم لا ؟!.

إن المذهب الذي سلكه الأنبياء والأولياء والأئمة عليهم السلام مذهب تفوق مرتبته هذه المرتبة وترقَى عليها، وهو الأكثر انسجاماً واطمئناناً، ألا وهو مذهب الشهود.

إن ذلك النمط من السير والتحرك نحو معرفة الحق تعالى ينطق قائلاً: (إن هناك حاسة أخرى أرقى من أذهاننا وأسمي من القوى المفكرة لأي إنسان مفكر. أنا شخصياً لا أعلم ما تسمونها، ربما الحاسة السادسة أو غير ذلك! ما أريد قوله هو: أنه توجد حاسة أخرى في الإنسان هي الوجدان، أو يدعونه القلب والفؤاد أو الضمير[1]، قولوا عنه ما شئتم..

(١) تقرير المصير للمؤلف ص ٢٧٨- س١٠.

على الإنسان أن يدرك الله بتلك الحاسة.

توجد هذه الحاسة في جميع أفراد البشر وهي حاسة قوية وفعالة جداً، لكن الابتلاء بالماديات والجري وراء الآمال الخسيسة والدنيئة والبهيمية والشيطانية، والغوص في الخيالات والاهتمام بأوهام عالم الاعتبار والكثرات، كل تلك أضحت حجباً غطَّت تلك الحاسة بالكامل، وأدَّت إلى إضعافها وخنقها.

وهنا يكمن السبب في عجز الإنسان عن الاستفادة من تلك الحاسة، فلو سلك طريق العبودية الحقة.. فإن وصوله به سيكون سهلاً يسيراً.

إن أي نبي بُعث كان يقول: أيها الناس! **﴿اتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُونِ﴾**. وقد وردت هذه العبارة على لسان عدة من الأنبياء في سورة الشعراء حيث كان كل واحد منهم يقول: **﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُونِ﴾**.

أي: افعلوا كل ما آمركم به، وانتهوا عن كل فعلٍ أنهاكم عنه، حتى يتولاكم الله برحمته ويغفر لكم خطاياكم! أقيموا الصلاة! آتوا الزكاة! صوموا! آمروا بالمعروف وانهوا عن المنكر! اثبتوا في البأساء والضرء! حِجوا بيت الله الحرام! جاهدوا! افعلوا كذا وكذا! قوموا في ليالي الشتاء القارص وأدُّوا النوافل! صوموا صياماً مستحباً في أيام الصيف القائظ!

هذا هو الطريق.. طريق الجهاد مع النفس.. طريق اكتساب مرضاة الله تعالى ومحاربة النفس البهيمية السبعية الإبليسية، حتى يسترق حجاب الوجدان شيئاً فشيئاً، ذلك الحجاب الذي أدى بتلك الحاسة إلى الانزواء والاختفاء. فإذا استرَقَّ الحجاب سيُضيء ما قد كان أودعه الله في القلب، وسيشع النور الوضاء في القلب ومصباح الباطن.

ألم يكن إبراهيم خليل الله وموسى كليم الله وعيسى روح الله ومحمد

حبيب الله عليهم الصلاة والسلام بشراً ؟! لقد استفادوا من ذلك السراج وأزاحوا عنه كل الحجب حتى أضاء نورهم الباطن مُغشياً كل العالَم بشعاعه. . وكان إبراهيم عليه السلام قد قال:

﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا ۖ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَحَاجَّهُ قَوْمُهُ ۚ قَالَ أَتُحَاجُّونِّي فِي اللَّهِ وَقَدْ هَدَانِ ۚ وَلَا أَخَافُ مَا تُشْرِكُونَ بِهِ إِلَّا أَن يَشَاءَ رَبِّي شَيْئًا ۗ وَسِعَ رَبِّي كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا ۗ أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ وَكَيْفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُم بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا ۚ فَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالْأَمْنِ ۖ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُم بِظُلْمٍ أُولَٰئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُم مُّهْتَدُونَ وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِ ۚ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَّن نَّشَاءُ ۗ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ﴾(١).

واعلم أن محاجّة إبراهيم عليه السلام هذه لقومه ومجادلتهم له وجوابه المنطقي على ذلك قد حدثت بعد أن ألزمهم الحجة بتقريب قياس البرهان وتعيين صغرى الفلسفية وكبراها كما تدل على ذلك الآيات السابقة للآيات الآنفة الذكر:

﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَىٰ كَوْكَبًا ۖ قَالَ هَٰذَا رَبِّي ۖ فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَٰذَا رَبِّي ۖ فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَٰذَا رَبِّي هَٰذَا أَكْبَرُ ۖ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ﴾(٢).

نلاحظ في الآيات أعلاه مسألة إثبات ربوبية الكوكب والقمر والشمس أولاً بالقياس الصغروي والكبروي على النمط التالي:

---

(١) الأنعام: الآيتان/ ٧٩ - ٨٣.

(٢) الأنعام: الآيتان/ ٧٦ ـ ٧٨.

هذا كوكب مُضيء هو رب.. ونتيجة ذلك: هذا الكوكب المضيء هو ربي!

وهذا قمر منير، وكل قمر منير هو رب.. ونتيجة ذلك: هذا القمر المنير هو ربي!

وهذه شمس مشرقة لأنها أكبر، وكل شمس مشرقة كبيرة هي رب.. ونتيجة ذلك: هذه الشمس المشرقة الأكبر هي ربي!

ولكن، لكون أمر كبرى هذه المسائل! إما أن يعود إلى نظرته البدائية أو من وجهة نظر قومه، وهذا مرجعه استحقاق كوكب السماء للإضاءة والإشراق والتألُق على الإطلاق وإنْ صاحبَ ذلك أفول وغروب، وفي هذه الحال فهي لا تستحق صفة الربوبية، لذا نراه يقوم بتصحيح ذلك ثانية، حيث قال: إن رباً يأفل ويغرب لا يستحق الربوبية !

وعلى هذا الترتيب: فإن هذا الكوكب قد أفل.. وكل كوكب يأفل ويغرب لا يستحق الربوبية.. ونتيجة ذلك: أن هذا الكوكب الآفل لا يستحق الربوبية.

وهذا القمر المنير قد أَفَلَ.. وكل قمر منير آفل لا يستحق الربوبية.. ونتيجة ذلك: أن هذا القمر المنير الآفل لا يستحق الربوبية.

وهذه الشمس المشرقة الأكبر قد أفلَتْ.. وكل شمس مشرقة أكبر تأفل لا تستحق الربوبية.. ونتيجة ذلك: هذه الشمس المشرقة الأكبر الآفلة لا تستحق الربوبية.

ويتضح هنا أنه يُشير إلى بطلان كلية الكبرى في المحاجة الأولى في الاستدلال الثاني.. أي أنه لمَّا كان البرهان الأول مستنداً على أصل الكلية القابلة لربوبية الكواكب السماوية، وهذه الكبرى ليست صحيحة بالطبع، لذا

رأينا غلط نتيجة البرهان، لأننا استخدمنا فيه كبرى غير صحيحة.

وأشير في الاستدلال الثاني إلى أنه لا يجب على الرب الأفول، فالنورانية ليست الشرط الوحيد في الربوبية؛ بل يلزم دوام تلك النورانية واستمرارها. لذا فإن الإله الذي إمّا أن يكون شرقياً أو غربياً أو شمالياً أو جنوبياً لا تليق به الربوبية؛ لأنه في هذه الحالة سيكون هو نفسه محتاجاً ومعوزاً، وفقيراً وضعيفاً ومقهوراً وخانعاً.

على الرب أن يكون لم يزلياً ولا يزالياً، بلا زمانٍ قبلي أو بعدي. وقد انطوى استدلاله الحقّ في القياس المنطقي البرهاني على كل تلك الكبريات.

ولهذا نراه قام بعد هذا الاستدلال مباشرة.. كما طالعنا ذلك آنفاً بمخاطبة قومه قائلاً:

﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾(١)

أي إنني قمت باتخاذ ربٍ لي لا يملك أي بعد من أبعاد الزمان أو المكان ولا الكيف أو الكم ولا الحد أو العد ولا القيد أو الحصر أو القياس. وهو خالق الجهات والأبعاد والنور والظلمة والشروق والأفول. وها أنا ذا أصدُّ بقلبي عن كل أنواع الأهواء التي من شأنها تحديده وتقييده والتي تؤدي إلى ضعفه وفتوره وانحلاله في حرم قدسه، وأتوجه إلى هذا الرب المحيط والمجرد والنوراني المطلق وهو المشِعُ للنور!

إن النقطة المهمة والأساسية وذات الشأن العالي التي نجدها في الآية الشريفة هي: في البدء أحكمَ الله سبحانه قلب إبراهيم عليه السلام بنور

(١) الأنعام: الآية/ ٧٩.

اليقين الحاصل من مشاهدة ملكوت السماوات والأرض، ثم أرسله إلى قومه بمهمة خاصة، وهي إظهار وإيفاء مسألة السير نحو سبيل التوحيد وعن طريق البرهان الفلسفي والقياس المنطقي، ذلك أن نور اليقين الحاصل في القلب أقوى وأشد وأسمى بكثير من استخدام القوى التفكيرية والتفكر والتعقل الفلسفي الداخلَ إلى الدماغ والذهن والفكر والخيال، ولم نشهد إبراهيم يَفُز بمهمة مقارعة قومه بالاستدلال والمنطق إلّا بعد أن تسلح بسلاح اليقين والبيان الإلهيين.

ويمكن استنباط ذلك من الآيات الشريفة التي سبقت الآيات الشريفة الأخيرة، حيث قال تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ نُرِيٓ إِبۡرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَلِيَكُونَ مِنَ ٱلۡمُوقِنِينَ﴾[1].

ومحصَّل الكلام: أن على الإنسان أن يخطو بخطوات ثابتة وعزم راسخ وإرادة متينة في طريق المجاهدة واجتياز البهرجة والزخارف الدنيوية المغرية والخدّاعة، وينأى بنفسه عن جميع هذه التعينات والأهواء الشيطانية الماكرة والأنانية المضيّعة لعمره، وأن يستند إلى العمل ويترك القول. وكذلك أن يجتاز (لِمَ) و(بِمَ) و(لَعَلَّ)، وهجر الدعاوى الباطلة التي تنعقد تحت لواء العرفان وذكر الحق، وأن يصل بنفسه إلى حقيقة العرفان وواقعية اسم الحق تعالى.. على الإنسان أن يخطو إلى الأمام خطوة فخطوة، أن يحج ويصلي ويؤدي باقي أقسام العبادات بحذافيرها. أن يحيي الليالي ويقوم الفجر، ويقضي حوائج الناس ما استطاع إلى ذلك سبيلاً. وأن يهتم بالمصلحة العامة وإن كانت على حساب نفسه، مع مراعاته عدم رمي النفس إلى التهلكة ويضر نفسه مادياً ومعنوياً من أجل إيصال المنفعة

(١) الأنعام: الآية/ ٧٥.

والخير إلى الآخرين.

هذا هو مذهب الأنبياء.. وهذا هو سبيل وسلوك الأنبياء.. وهذا هو المنهج والطريق إلى لقاء الله.. هذا هو مذهب العرفان الذي ليس من شأنه إبطال مذهب البرهان.. وهو القائل: إن ذلك المذهب لا يكفي لبلوغ الإنسان الحياة الخالدة.

فذاك صحيح في محلّه، وهذا صحيح ولازم في محلّه كذلك، والإنسان بدون ذلك سيظل جائعاً وعطشاناً.. إن النفحات الربانية التي يجب أن تهب على القلب وتنعشه وترضيه، هي الطعام الهنيء والشراب السائغ الذي يحتاج إليه القلب.

إن مذهب الفلسفة والبرهان هو بمثابة رمح تقابل به العدو.. فما الذي تحمله لأجلك أنت ؟!

إذا أردت أن تهنأ بطعامك وشرابك فعليك أن تحمل سيفاً لتتمكن من الدفاع عن نفسك في مقابل العدو أو حيوان مفترس.. وأما الرمح فهو لا يُسمن من جوع ولا يؤمن من خوف !

ولو أمسك امرؤٌ بيده سكينة لمَّا شبع، وعليه أن يتناول الأطعمة المطبوخة والأشربة المأنوسة ليشبع ويرتوي، وعليه في نفس الوقت أن يمتلك حربة يستفيد منها عند الضرورة.

فلو اشتغل ألف سنة في مذهب البرهان واكتفى بمطالعة كتب الحكمة والفلسفة واقتنع بمجرد الاطلاع على أفكار الإلهيين في العالم فلن يصل إلى غايته المنشودة.

ولن يهدأ قلب الإنسان أو يطمئن فؤاده حتى يتم له لقاء الله، لأن الطمأنينة والسكينة تتلخصان في ذكر الله وعدم الغفلة عنه، ورؤية الجمال

السرمدي والنور الأحدي بعين القلب ﴿أَلاَ بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾[1].

والشيء الثاني الذي لا يقل أهمية عما ذكرنا آنفا هو: أنه لدينا الكثير من الروايات التي تأمرنا أن نبحث عن العلم ونطلبه حثيثين ولو كان مرادنا في الصين، وأخذ الحكمة ولو كانت في يد المخالف والمنافق وحتى الكافر. وعلى هذا لا يجب أن يصبح خِلاف المخالف ولا نفاق المنافق ولا كفر الكافر مانعاً لنا من طلب الحكمة والعِلم وإفناء أنفسنا في غَيابة الجهل والأُمّية.

ما أروع هذا الحديث الذي يأمرنا بطلب العِلم في أحلك الظروف وأقسى الحالات: (**اطْلُبُوا العِلْمَ وَلَوْ بِخَوْضِ اللُّجَجِ وَسَفْكِ المُهَجِ**)!

وما أبلغ الحديث النبوي الشريف الذي يصف فيه سعة نطاق التعليم عند المُعلّم الحريص والمجرّب: (**الحِكْمَةُ ضَالَّةُ المُؤْمِنِ ؛ أَيْنَمَا وَجَدَهَا فَهُوَ أَحَقُّ بِهَا**).

وجاء في (مستدرك نهج البلاغة): قَالَ أَمِيرُ المُؤْمِنِينَ عَلَيهِ السَّلاَمُ: (**الحِكْمَةُ ضَالَّةُ المُؤْمِنِ ؛ وَالسَّعِيدُ مَنْ وُعِظَ بِغَيْرِهِ**) والمروي في النهج: (**الحِكْمَةُ ضَالَّةُ المُؤْمِنِ ؛ فَخُذِ الحِكْمَةَ وَلَوْ مِنْ أَهْلِ النِّفَاقِ**)! وفي تحف العقول: (**فَلْيَطْلُبْهَا وَلَوْ فِي أَيدِي أَهْلِ الشَّرِّ**)

وقال: (**الحِكْمَةُ ضَالَّةُ المُؤْمِنِ ؛ فَاطْلُبُوهَا وَلَوْ عِنْدَ المُشْرِكِ، تَكُونُوا أَحَقَّ بِهَا وَأَهْلَهَا**)!.

وقال عليه السلام أيضاً: (**خُذِ الحِكْمَةَ أَنَّى كَانَتْ! فَإِنَّ الحِكْمَةَ فِي صَدْرِ المُنَافِقِ، فَتَلَجْلَجُ فِي صَدْرِهِ حتى تَخْرُجَ فَتَسْكُنَ إِلَى صَوَاحِبِهَا فِي صَدْرِ المُؤْمِنِ**)!.

---

(١) الرعد: الآية/٢٨.

وروى العلامة المجلسي رضوان الله عليه من ضمن وصايا لقمان لولده يحثُّه فيها على تعلم الحكمة ما يلي:

(يَا بُنَيَّ! تَعَلَّمِ الحِكْمَةَ تَشْرُفْ ؛ فَإِنَّ الحِكْمَةَ تَدُلُّ عَلَى الدِّينِ، وَتُشَرِّفُ العَبْدَ عَلَى الحُرِّ، وَتَرْفَعُ المِسْكِينَ عَلَى الغَنِيِّ، وَتُقَدِّمُ الصَّغِيرَ عَلَى الكَبِيرِ، وَتُجْلِسُ المِسْكِينَ مَجَالِسَ المُلُوكِ، وَتَزِيدُ الشَّرِيفَ شَرَفاً، وَالسَّيِّدَ سُؤْدَداً، وَالغَنِيَّ مَجْداً!..

وَكَيْفَ يَظُنُّ ابْنُ آدَمَ أَنْ يَتَهَيَّأَ لَهُ أَمْرُ دِينِهِ وَمَعِيشَتِهِ بِغَيْرِ حِكْمَةٍ ؛ وَلَنْ يُهَيِّأَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ أَمْرَ الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ إِلَّا بِالحِكْمَةِ.

وَمَثَلُ الحِكْمَةِ بِغَيْرِ طَاعَةٍ، مَثَلُ الجَسَدِ بِلاَ نَفْسٍ، أَوْ مَثَلُ الصَّعِيدِ بِلاَ مَاءٍ.

وَلاَ صَلاَحَ لِلْجَسَدِ بِغَيْرِ نَفْسٍ، وَلاَ لِلصَّعِيدِ بِغَيْرِ مَاءٍ، وَلاَ لِلْحِكْمَةِ بِغَيْرِ طَاعَةٍ).

قال المحدِّث الشيخ عباس القمي رحمة الله عليه في كتابه (سفينة البحار) بعد ذِكر وصية لقمان أعلاه عن (بحار الأنوار) وجاء في كتاب (زنزهة الناظر) من مصنفات أبي يعلى الجعفري خليفة الشيخ المفيد:

(قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّي اللَّهُ عَلَيهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: كَلِمَةُ حِكْمَةٍ يَسْمَعُهَا المُؤْمِنُ فَيَعْمَلُ بِهَا خَيْرٌ مِن عِبَادَةِ سَنَةٍ).

وروي في كتاب (منية المريد) عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام أنه قال: (قَامَ عِيسى بن مَرْيَمَ عَلَيهِمَا السَّلاَمُ خَطِيباً فِي بَنِي إِسْرَائِيلَ فَقَالَ:

يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ! لاَ تُحَدِّثُوا الجُهَّالَ بِالحِكْمَةِ فَتَظْلِمُوهَا ؛ وَلاَ تَمْنَعُوهَا أَهْلَهَا فَتَظْلِمُوهُمْ!

فَأَقُولُ عَلَى طِبْقِ مَا قَالَ عَلَيهِ السَّلاَمُ: إِيَّاكَ وَأَنْ تَعرِجَ مَعَ الجَاهِلِ

عَلَى بَثّ الحِكْمَةِ، وَأَنْ تَذْكُرَ لَهُ شَيْئاً مِنَ الحَقَائِقِ مَا لَمْ يَتَحَقَّق أَنَّ لَهُ قَلْباً طَاهِراً لاَ تَعَافُهُ الحِكْمَةُ ؛ فَقَدْ قَالَ أَمِيرُ المُؤْمِنِينَ عليه السلام : لاَ تُعَلِّقُوا الجَوَاهِرَ فِي أَعْنَاقِ الخَنَازِيرِ !

ولقد أجاد من قال: (إِنَّ لِكُلِّ تُرْبَةٍ غَرْساً، وَلِكُلِّ بِنَاءٍ أُسّاً. وَمَا كُلُّ رَأْسٍ يَسْتَحِقُّ التِّيجَانَ، وَلاَ كُلُّ طَبِيعَةٍ تَسْتَحِقُّ إِفَادَةَ البَيَانِ).

وقال الرضا عليه السلام: (لاَ تَدْخُلُ المَلاَئِكَةُ بَيْتاً فِيهِ كَلْبٌ. فَإِنْ كَانَ وَلاَ بُدَّ فَاقْتَصِرْ مَعَهُ عَلَى مِقْدَارٍ يَبْلُغُهُ فَهْمُهُ وَيَسَعُهُ ذِهْنُهُ)!

فقد قيل: (كَمَا أَنَّ لُبَّ الثِّمَارِ مُعَدٌّ لِلاَنَام فَالتِّبْنُ مُتَاحٌ لِلاَنْعَامِ، فَلُبُّ الحِكْمَةِ مُعَدٌّ لِذَوِي الأَلْبَابِ وَقُشُورُهَا مَجْعُولَةٌ لِلاَغْنَامِ).

أسس المعرفة
(نظرية المعرفة)

إن الإنسان يعلم أشياء عديدة[١] في حياته وتتعدد في نفسه ألوان من التفكير والإدراك، ولا شك في أن كثيراً من المعارف الإنسانية ينشأ بعضها عن بعض، فيستعين الإنسان بمعرفة سابقة على تكوين معرفة جديدة. والمسألة هي أن نضع يدنا على الخيوط الأولية للتفكير، على الينبوع العام للإدراك بصورة عامة.

ويجب أن نعرف قبل كل شيء إن الإدراك ينقسم لصورة رئيسية إلى نوعين، أحدهما (التصور) وهو الإدراك الساذج، والآخر (التصديق) وهو الإدراك المنطوي على حكم.

فالتصور؛ كتصورنا لمعنى الحرارة أو النور أو الصوت.

والتصديق؛ كتصديقنا بأن الحرارة طاقة مستوردة من الشمس، وأن الشمس أنور من القمر، وأن الذرة قابلة للانفجار.

فلنبدأ الآن بالتصورات البشرية لدرس أسبابها ومصادرها، ونتناول بعد ذلك التصديقات والمعارف:

التصور ومصدره الأساسي:

المقصود من (الأساسي) المصدر الحقيقي للتصورات والإدراكات البسيطة، ذلك أن الذهن البشري ينطوي على قسمين من التصورات،

---

(١) فلسفتنا.. ص٥٥.

أحدهما (المعاني التصورية البسيطة) كمعاني الوجود والوحدة والحرارة والبياض وما إلى ذلك من مفردات للتصور البشري. والقسم الآخر (المعاني المركبة) أي التصورات الناتجة عن الجمع بين تلك التصورات البسيطة. فقد نتصور (جبلا من تراب) ونتصور (قطعة من الذهب) ثم نركِّب بين هذين التصورين فيحصل بالتركيب تصور ثالث وهو (جبل من ذهب). فهذا التصور مركب في الحقيقة من التصورين الأولين، وهكذا ترجع جميع التصورات المركبة إلى مفردات تصورية بسيطة.

والمسألة التي نعالجها هي محاولة معرفة المصدر الحقيقي لهذه المفردات وسبب انبثاق هذه التصورات البسيطة في الإدراك الإنساني. وهذه المسألة لها تاريخ مهم في جميع أدوار الفلسفة، وقد حصلت عبر تاريخها الفلسفي على عدة حلول تتلخص في النظريات الآتية:

١ ـ نظرية الإستذكار الأفلاطوني:

وهي النظرية القائلة: بأن الإدراك عملية استذكار للمعلومات السابقة. وقد ابتدع هذه النظرية أفلاطون[١] وأقامها على فلسفته الخاصة عن المُثل، وقَدَّم النفس الإنسانية، فكان يعتقد أن النفس الإنسانية موجودة بصورة مستقلة عن البدن قبل وجوده، ولمَّا كان وجودها هذا متحرراً من المادة وقيودها تحرراً كاملاً أتيح لها الاتصال بالمُثل ـ أي الحقائق المجردة عن المادة ـ والذي أمكنها اعلم بها، وحين اضطرت إلى الهبوط من عالمها المجرد للاتصال بالبدن والارتباط به في دنيا المادة، فقدت بسبب ذلك كل ما كانت تعلمه من تلك المثل والحقائق الثابتة، وذهلت عنها ذهولاً تاماً، ولكنها تبدأ باسترجاع إدراكاتها عن طريق الإحساس بالمعاني الخاصة

(١) فلسفتنا ص٥٧.

والأشياء الجزئية، لأن هذه المعاني والأشياء كلها ظلال وانعكاسات لتلك المثل والحقائق الأزلية الخالدة في العالم الذي كانت تعيش فيه النفس. فمتى أحسّت بمعنى خاص انتقلت فوراً إلى الحقيقة المثالية التي كانت تدركها قبل اتصالها بالبدن. وعلى هذا الأساس يكون إدراكنا للإنسان العام أي لمفهوم الإنسان بصورة كلية عبارة عن استذكار لحقيقة مجردة كنا قد غفلنا عنها، وإنما استذكرناها بسبب الإحساس بهذا الإنسان الخاص أو ذاك من الأفراد التي تعكس في عالم المادة تلك الحقيقة المجردة. فالتصورات العامة سابقة على الإحساس، ولا يقوم الإحساس إلّا بعملية استرجاع واستذكار لها، والإدراكات العقلية لا تتعلق بالأمور الجزئية التي تدخل في نطاق الحس، وإنما تتعلق بتلك الحقائق الكلية المجرَّدة.

وهذه النظرية ترتكز على قضيتين فلسفيتين:

إحداهما: أن النفس موجودة قبل وجود البدن في عالم أسمى من المادة.

والأخرى: أن الإدراك العقلي عبارة عن إدراك للحقائق المجردة الثابتة في ذلك العالم الأسمى والتي يصطلح عليها أفلاطون بكلمة (المُثل).

وقد خطّأ هذين القضيتين ناقدو الفلسفة الأفلاطونية. فاعتبروا النفس في مفهومها الفلسفي المعقول ليست شيئاً موجوداً بصورة مجردة قبل وجود البدن، بل هي (نتاج حركة جوهرية في المادة) تبدأ النفس بها مادية متصفة بخصائص المادة وتخضع لقوانينها، وتصبح بالحركة والتكامل وجوداً مجرداً عن المادة لا يتصف بصفاتها ولا يخضع لقوانينها وإن كان خاضعاً لقوانين الوجود العامة، فإن هذا المفهوم الفلسفي عن النفس هو المفهوم الوحيد الذي جادت به عقول الفلاسفة العقليين لتفسير هذه المشكلة.

وهذه النظرية وإن كانت محترمة جداً وتُنبئ بحذاقة واضعها إلّا أن

صياغتها بهذه الصياغة العقلية الفلسفية قد شوَّهت اغلب معالمها مما جعلها عرضة للنقد والإبطال من قبل الخائضين في الفلسفة والتفلسف. على الرغم من أن العلاقة بين النفس والجسد علاقة بسيطة لا تحتاج إلى كل تلك الإلتواءات في الكلام، ويمكن تصور تلك العلاقة بين النفس والبدن بتصور العلاقة بين الزمان والحركة أو بين المكان والجسم.

وبتعبير آخر: أن علاقة النفس بالبدن علاقة تدبير تلازمي تبادلي، فهي المدبِّرة لشؤون الجسد وبه تتدبر شؤونها. وليس هنا محل الإطناب في هذا فسيكون لنا كلام بهذا الخصوص في محالِّه إنشاء الله.

فإنه يمكن إيضاح الإدراك العقلي مع إبعاد فكرة المُثُل عن مجال البحث، بما شرحه أرسطو في فلسفته من أن المعاني المحسوسة هي نفسها المعاني العامة التي يدركها العقل بعد تجريدها عن الخصائص المميزة للأفراد واستبقاء المعنى المشترك، فليس الإنسان العام الذي ندركه حقيقة مثالية سبق أن شاهدناها في عالم أسمى، بل هو صورة هذا الإنسان أو ذاك بعد إجراء عملية التجريد عليها واستخلاص المعنى العام منها.

تنبيه:

وهنا يجدر بي أن أشير إلى أني قد ذكرت هذه المباحث الفلسفية وما سأذكره منها في الأوراق القليلة الآتية لكي يتأتى للفرد السائر في طريق المعرفة الإلهية والعرفان من تحديد مكانه وسط هذا الكم الهائل من التداعيات العقلية والتدافعات الفكرية، ولكي يفهم بأن لا نفع من الفلسفة والتفلسف ولا يمكن أن يجعلها همَّه وزاده الذي يتزود به. وإنما النفع الوحيد الذي يمكن أن يتحصل منها هو جعلها لباس للطائف معاني الأفكار الإلهية والأسرار الربوبية من أن يكشف سترها أصحاب العقول، الخاوية.

فلم يتسنى قط للعقول من الوصول إلى مدارك تلك المعارف التي خُصَّ بها عباد الله الذين تحت قبابه، وإليك قول جبرائيل عليه السلام والذي هو كمال العقول، والعقل الفعال للرسول الكريم محمد بن عبد الله في معراجه الملكوتي: **(لو تقدمت أنملة لاحترقت)**.

١ ـ النظرية العقلية:

وهي لعدة من كبار فلاسفة أوربا كـ(ديكارت وكانت) وغيرهما، وتتلخص هذه النظرية في الاعتقاد من وجود منبعين للتصورات:

الإحساس: فنحن نتصور الحرارة والنور والطعم والصوت لأجل إحساسنا بذلك كله.

والآخر: الفطرة، بمعنى أن الذهن البشري يملك معانٍ وتصورات لم تنبثق عن الحس وإنما هي ثابتة في صميم الفطرة، فالنفس تستنبط من ذاتها. وهذه التصورات الفطرية عند ديكارت هي فكرة (الله والنفس والامتداد والحركة) وما إليها من أفكار تتميز بالوضوح الكامل في العقل البشري. وأما عند «كونت» فالجانب الصوري للإدراكات والعلوم الإنسانية كله فطري بما يشتمل عليه من صورتي الزمان والمكان والمقولات الإثنتي عشر المعروفة عنه.

فالحس على أساس هذه النظرية مصدر فهم التصورات والأفكار البسيطة، ولكنه ليس هو السبب الوحيد، بل هناك الفطرة التي تبعث في الذهن طائفة من التصورات.

والذي اضطر العقليين إلى اتخاذ هذه النظرية في تعليل التصورات البشرية، هو أنهم لم يجدوا لطائفة من المعاني والتصورات مبرراً لانبثاقها عن الحس، لأنها معانٍ غير محسوسة، فيجب أن تكون مستنبطة للنفس

استنباطاً ذاتياً من صميمها. ويتضح من هذا أن الدافع الفلسفي إلى وضع النظرية العقلية يزول تماماً إذا استطعنا أن نفسّر التصورات الذهنية تفسيراً متماسكاً من دون الحاجة إلى افتراض أفكار فطرية. ولأجل ذلك يمكننا تفنيد النظرية العقلية عن طريقين:

أحدهما: تحليل الإدراك تحليلاً يرجعه برمته إلى الحس وييسر فَهمْ كيفية تولد التصورات كافة عنه. فإن مثل هذا التحليل يجعل نظرية الأفكار الفطرية بلا مبرر مطلقاً، لأنها كانت ترتكز على فصل بعض المعاني عن مجال الحس فصلاً نهائياً، فإذا أمكن تعميم الحس لشتى ميادين التصور لم تبقَ ضرورة للتصورات الفطرية. وهذا الطريق هو الذي اتخذه (جون لوك) للرّد على ديكارت ونحوه من العقليين، وسار عليه رجال المبدأ الحسي مثل (باركلي) و(دافيد هيوم) بعد ذلك.

والطريق الآخر: هو الأسلوب الفلسفي للرد على التصورات الفطرية، ويرتكز على قاعدة (أن الآثار الكثيرة لا يمكن أن تصدر عن البسيط باعتباره بسيطاً) والنفس بسيطة، فلا يمكن أن تكون سبباً بصورة فطرية لعدة من التصورات والأفكار، بل يجب أن يكون وجود هذا العدد الضخم من الإدراكات لدى النفس بسبب عوامل خارجية كثيرة، وهي آلات الحس وما يطرأ عليها من مختلف الأحاسيس.

وبكلمة أكثر تفصيلاً: إن كثرة الآثار تكشف عن أحد أمور: إما كثرة الفاعل، وإما كثرة القابل، وإما الترتب المنطقي بين الآثار ذواتها، وإما كثرة الشرائط. وفي مسألتنا لا شك في أن التصورات التي نبحث عن منشأها كثيرة ومتنوعة مع أنه لا كثرة في الفاعل والقابل، لأن الفاعل والقابل للتصورات هو النفس، والنفس بسيطة، ولا ترتب أيضاً بين التصورات، فلا يبقى إلّا أن نأخذ بالتفسير الأخير، وهو أن تستند

التصورات الكثيرة إلى شرائط خارجية، وهي الاحساسات المختلفة المتنوعة.

ولكن هذا البرهان لا يصمد بصورة كاملة إذا ما فهمنا أن الأفكار الفطرية موجودة في النفس بالقوة وتكتسب صفة الفعلية بتطور النفس وتكاملها الذهني، فليس التصور الفطري نابعاً من الحس وإنما يحتويه وجود النفس لا شعورياً، وبتكامل النفس يصبح إدراكاً شعورياً واضحاً كما هو شأن الإدراكات والمعلومات التي نستذكرها فنثيرها من جديد بعد أن كانت كامنة وموجودة بالقوة. فعلى هذا التفسير لا يمكن أن تُردُّ النظرية العقلية لا بالبرهان الفلسفي ولا بالدليل العلمي السابق ذكرهما.

أما ما يجعل هذه النظرية غير مأخوذ بها من قبل أهل المعرفة فضلاً عن الفلاسفة فهو على الرغم مما فيها تقارب ضمني من نظرية المُثُل ولكنها متكلفة ومزدحمة، إضافة إلى أنها غير كاملة وغير تامة، مما يجعل من الممكن التوصل إلى نظرية أخرى تتغلب عليها من ناحية عدم التكلف من جهة ومن جهة أخرى تكون شاملة لجميع الإدراكات المعنوية والحسية على السواء. وليس هنا محل إثباتها أو تفنيدها.

٢ ـ النظرية الحسية:

وهي النظرية القائلة: أن الإحساس هو الممون الوحيد للذهن البشري بالتصورات والمعاني، والقوة الذهنية هي القوة العاكسة للاحساسات المختلفة في الذهن. فنحن حين نحس بالشيء نستطيع أن نتصوره ـ أي أن نأخذ صوره عنه في ذهننا ـ وأما المعاني التي لا يمتد إليها الحس فلا يمكن للنفس ابتداعها وابتكارها ذاتيا وبصورة مستقلة.

وليس للذهن بناء على هذه النظرية إلّا التصرف في صور المعاني

المحسوسة، وذلك بالتركيب والتجزئة؛ بأن يركِّب بين تلك الصور أو يجزئ الواحدة منها، فيتصور جبلاً من ذهب أو يجزئ الشجرة التي أدركها إلى قطع وأجزاء، أو بالتجريد والتعميم؛ بأن يفرز خصائص الصورة ويجردها من صفاتها الخاصة ليصوغ منها معنىً كلياً، كما إذا تصور زيداً وأسقط من الحساب كل ما يمتاز به عن عمرو، فإن الذهن بعملية الطرح هذه يستبقي معنى مجرداً يصدق على زيد وعمرو معاً.

ولعل المبشِّر الأول بهذه النظرية الحسية هو (جون لوك) الفيلسوف الإنجليزي الكبير الذي بزغ في عصر فلسفي زاخر بمفاهيم (ديكارت) عن الأفكار الفطرية، فبدأ في تفنيد تلك المفاهيم ووضع لأجل ذلك دراسة مفصلة للمعرفة الإنسانية في كتابه (مقالة في التفكير الإنساني) وحاول في هذا الكتاب إرجاع جميع التصورات والأفكار إلى الحس، وقد شاعت هذه النظرية بعد ذلك بين فلاسفة أوربا وقضت إلى حدٍ ما على نظرية الأفكار الفطرية، وانساق معها جملة من الفلاسفة إلى أبعد حدودها حتى انتهت إلى فلسفات خطرة جداً كفلسفة (باركلي ودافيد هيوم).

وهذه النظرية ترتكز على التجربة، فقد دللت التجارب العلمية على أن الحس هو الإحساس الذي تنبثق عنه التصورات البشرية، فمن حُرم لوناً من ألوان الحس فهو لا يستطيع أن يتصور المعاني ذات العلاقة بذلك الحس الخاص. ولذلك قيل منذ القدم: (من فقد حساً فقد علماً).

وهذه التجارب ـ إذا صحت ـ إنما تبرهن علمياً على أن الحس هو الينبوع الأساسي للتصور، فلولا الحس لمّا وجد تصور في الذهن البشري، ولكنها لا تسلب من الذهن قدرة توليد معانٍ جديدة ـ لم تدرك بالحس ـ من المعاني المحسوسة، فليس من الضروري أن يكون قد سبق تصوراتنا البسيطة جميعاً الإحساس بمعانيها كما تزعم النظرية الحسية.

فالحس على ضوء التجارب الآنفة الذكر هو البنية الأساسية التي يقوم على قاعدتها التصور البشري، ولا يعني ذلك تجريد الذهن عن الفاعلية وابتكار تصورات جديدة على ضوء التصورات المستوردة عن الحس.

هنا وفي محاولة لإفشال النظرية الحسية يمكننا أن نرجع جميع التصورات البشرية إلى الحس.. على ضوء دراسة عدة من مفاهيم الذهن البشري، كالمفاهيم التالية: العلة والمعلول، الجوهر والعَرَض، الإمكان والوجوب، الوحدة والكثرة، الوجود والعدم.. وما إلى ذلك من مفاهيم وتصورات.

فنحن جميعاً نعلم أن الحس إنما يقع على ذات العلة وذات المعلول، فندرك ببصرنا سقوط القلم على الأرض من فوق المنضدة إذا ارتفع أحد جوانبها، وندرك باللمس حرارة الماء حين يوضع على النار، وكذلك ندرك تمدد الفلزات في الجو الحار. ففي هذه الأمثلة نحس بظاهرتين متعاقبتين ولا نحس بصلة خاصة بينهما، هذه الصلة التي نسميها بالعلية، ونعني بها تأثير إحدى الظاهرتين في الأخرى، وحاجة الظاهرة الأخرى إليها لأجل أن توجد. فمهما نادى الحسّيون بأن التجارب البشرية والعلوم التجريبية القائمة على الحس هي التي توضح مبدأ العلية، وتجعلنا نحس بصدور ظواهر مادية معينة من ظواهر أخرى مماثلة، فلن يحالفهم التوفيق ما دمنا نعلم أن التجربة لا يمكن أن تكشف بالحس إلّا الظواهر المتعاقبة، فنستطيع بوضع الماء على النار أن ندرك حرارة الماء وتضاعف هذه الحرارة وأخيراً نحس بغليان الماء: وأما أن هذا الغليان منبثق عن بلوغ الحرارة درجة معينه فهذا ما لا يوضحه الجانب الحسي من التجربة. وإذا كانت تجاربنا الحسية قاصرة عن كشف مفهوم العلّية، فكيف نسأ هذا المفهوم في الذهن البشري وصرنا نتصوره ونفكر فيه؟.

وقد عرف (دافيد هيوم) أن العلية بمعناها الدقيق لا يمكن أن يدرك بالحس، فأنكر مبدأ العلّية، وأرجعها إلى عادة تداعي المعاني قائلاً: (إني أرى كرة البليادردو تتحرك فتصادف كرة أخرى فتتحرك هذه، وليس في حركة الأولى ما يظهرني على ضرورة تحرك الثانية، ولكني أدرك به إدراكاً مباشراً علاقة ضرورية بين الحركة والأمر)[1].

والواقع؛ أن إنكار مبدأ العلّية لا يخفف من المشكلة التي تواجه النظرية الحسية شيئاً، فإن إنكاره كحقيقة موضوعية يعني أننا لم نصدق بالعلية كقانون من قوانين الواقع الموضوعي، ولم نستطع أن نعرف ما إذا كانت الظواهر ترتبط بعلاقات ضرورية تجعل بعضها ينبثق من بعض، ولكن مبدأ العلّية كفكرة تصديقية شيء، ومبدأ العلّية كفكرة تصورية شيء آخر، فهب أنّا لم نصدق بعلّية الأشياء المحسوسة بعضها لبعض ولم نكوّن عن مبدأ العلّية فكرة تصديقية، فهل معنى ذلك أننا لا نتصور مبدأ العليَّة أيضاً؟ وإذا كنا لا نتصوره فما الذي نفاه دافيد هيوم؟ وهل ينفي الإنسان شيئاً لا يتصوره؟!.

فالحقيقة التي لا مجال لإنكارها، هي أننا نتصور مفهوم العلّية سواء أصدَّقنا بها أم لا، وليس تصور العلّية تصوراً مركَّباً من تصور الشيئين المتعاقبين، فنحن نتصور علّية معينة من الحرارة للغليان ولا نعني بهذه العلّية تركيبها اصطناعياً بين فكرتي الحرارة والغليان، بل فكرة تقوم بينهما. فمن أين جاءت هذه الفكرة التي لم تدرك بالحس إذا لم يكن للذهن البشري (طبيعة خلاقية) لمعانٍ غير محسوسة؟؟!!.

---

(١) كتاب (تقرير المصير ـ الوجدان وكرامة الإنسان) المصادفة وتعليل ظهور الحياة....ص٤٥.. للمؤلف.

١ ـ نظرية الانتزاع (النظرية الخلَّاقية):

وهي نظرية الفلاسفة الإسلاميين بصورة عامة، وتتلخص هذه النظرية في تقسيم التصورات الذهنية إلى قسمين: تصورات أولية، وتصورات ثانوية.. فالتصورات الأولية هي الأساس التصوري للذهن البشري، وتتولد هذه التصورات من الإحساس بمحتوياتها بصورة مباشرة. فنحن نتصور الحرارة لأننا أدركناها باللمس، ونتصور اللون لأننا أدركناه بالبصر، ونتصور الحلاوة لأننا أدركناها بالذوق، ونتصور الرائحة لأننا أدركناها بالشم، وهكذا جميع المعاني التي ندركها بحواسنا.. فإن الإحساس بكل واحد منها هو السبب في تصوره ووجود فكره عنه في الذهن. وتتشكل من هذه المعاني القاعدة الأولية للتصور، ويُنشئ الذهن بناء على هذه القاعدة التصورات الثانوية، فيبدأ بذلك دور الابتكار والإنشاء، وهو الذي تصطلح عليه هذه النظرية بلفظ (الانتزاع).

ولكن لو نظرنا بالدقة العقلية على هذه التسمية لم نجدها تنطبق على هذه النظرية، فالإجراء الأول للذهن هو إدراك صور المحسوسات عن طريق الحواس وأخذ فكرة عنها، أما العملية التي تلي هذا الإجراء هي التركيب بين تلك الصور لتحصيل مفهوم غير محسوس يكون ناشئ عن تلك التصورات المحسوسة. فيتضح لنا من ذلك أن لفظة الانتزاع هي صادقة على الإجراء الذهني الأولي لا على العملية الإنشائية الثانية له. إضافة إلى أن لفظة (الانتزاع) توحي إلى انه الغاية لم تتحصل بعد، إذ هي مقتصرة على انتزاع هذا المفهوم وذاك دون مرحلة الجمع بينهما وابتكار مفهوم جديد، وعنده فلا تكون عملية الابتكار والإنشاء متحققة.

إذاً؛ فإطلاق اسم (الانتزاع) على هذه النظرية يكون قاصراً عن إعطاء الصورة الكاملة لها. مضافاً إلى كل ذلك، فإن أهل العلم يوسمون الأشياء

بالاسم الدال عليها، فكان الأولى أن يكون اسم هذه النظرية هو (الابتكار والإنشاء).

وهنا أيضا نُرجع هذين اللفظين (الابتكار ـ الإنشاء) إلى الصفة العامة التي ينبثقان عنها وهي (الخلق) ونعني بها: (قابلية الذهن البشري على الخلاقية) فيكون اللفظ أو الاسم الذي ينطبق على مفهوم هذه النظرية هو (نظرية الخلق) أو (النظرية الخلاقية)..

ووفق هذه النظرية فإن الذهن يخلق ويولد مفاهيم جديدة من تلك المعاني الأولية، وهذه المعاني الجديدة خارجة عن طاقة الحس وإن كانت مستنبطة ومستخرجة من المعاني التي يقدمها الحس إلى الذهن والفكر. وهي تتسق مع البرهان والتجربة ويمكنها أن تفسر جميع المفردات التصورية تفسيراً متماسكاً. فنستطيع أن نفهم كيف انبثقت مفاهيم العلة والمعلول، والجوهر والعَرَضَ، والوجود والعدم، في الذهن البشري.

إنها كلها مفاهيم انتزاعية يخلقها الذهن على ضوء المعاني المحسوسة، فنحن نحس مثلاً بغليان الماء حين تبلغ درجة حرارته مائة، وقد يتكرر إحساسنا بهاتين الظاهرتين ـ ظاهرة الغليان والحرارة ـ آلاف المرات ولا نحس بعلّية الحرارة للغليان مطلقاً، وإنما الذهن هو الذي ينتزع أو يخلق مفهوم العلّية من الظاهرتين اللتين يقدمهما الحس إلى مجال التصور. ولا يسعنا المجال المحدود هنا من التعرض لكيفية الانتزاع أو الخلق الذهني وألوانه.

في هذا المستوى من المعارف الأولية لا يسعنا القول بصدقها والاعتماد عليها اعتماداً واقعياً، لأنها مجرد مفاهيم ساذجة تفتقر إلى الإذعان النفسي، والذي هو ـ الإذعان النفسي ـ الميزان الأوحد لبناء المعارف والسير وفقها في طريق العرفان.

فالنبي موسى عليه السلام لمَّا كُلم من قبل الحق سبحانه وتعالى ولّى مدبراً ولم يعقِّب، لأنه لم يدرك الأمر الفطري الخلقي واحتاج إلى إدراك محسوس ظهر في الشجرة التي لم تفسد بالنار وتحوّل عصاه إلى حية تسعى وبياض يده. . . والتي حتماً ركِّب بين ظواهرها وانتزع مفهوم الإعجاز من ظاهرتي النار وعدم الفساد والحياة المنبثقة من الجماد وكذا في باقي الآيات، وعندها تحصّل له الإذعان النفسي والاعتقاد القلبي.

ننتقل الآن إلى التعرض لهذه المفاهيم الثانوية التصديقية المنتزعة من المفاهيم التصورية، للتعرف على الطريق الصحيح لحصولها فنقول:

كل واحد منا يدرك عدة من القضايا ويصدق بها تصديقاً، ومن تلك القضايا ما يرتكز الحكم فيها على حقائق موضوعية جزئية، كما في قولنا: الجو حار، الشمس طالعة، ونسمة القضية لأجل ذلك جزئية.

ومن القضايا ما يقوم الحكم فيها بين معنيين عامين كما في قولنا: الكل أعظم من الجزء، والواحد نصف الاثنين، والجزء الذي لا يتجزأ مستحيل، والحرارة تولد الغليان، والبرودة سبب للتجمد، ومحيط الدائرة أكبر من قطرها، إلى غير ذلك من القضايا الفلسفية والطبيعية والرياضية، وتسمى هذه القضايا بالقضايا الكلية والعامة. والمشكلة التي نواجهها هي مشكلة أصل المعرفة التصديقية، والركائز الأساسية التي يقوم عليها صرح العلم الإنساني. فما هي الخيوط الأولية التي نسجت منها تلك المجموعة الكبيرة من الأحكام والعلوم؟ وما هو المبدأ الذي تنتهي إليه المعارف البشرية في التعليل ويعتبر مقياساً عاماً لتميز الحقيقة عن غيرها؟

وفي هذه المسألة عدة مذاهب فلسفية منها: المذهب العقلي، والمذهب التجريبي. فالأول هو المذهب الذي ترتكز عليه الفلسفة الإسلامية، وطريقة التفكير بصورة عامة. والثاني هو الرأي السائد للفكر

المادي. والذي يهمنا هنا هو دراسة المذهب العقلي الإسلامي، ولكنا سنتعرض للمذهب التجريبي زيادة في المنفعة والفائدة وبعد ذلك ننتقل إلى المذهب العقلي:

٤ ـ المذهب التجريبي:

هو المذهب القائل بأن التجربة هي المصدر الأول لجميع المعارف البشرية، ويستند في ذلك إلى أن الإنسان حين يكون مجرداً عن التجارب بمختلف ألوانها لا يعرف أية حقيقة من الحقائق مهما كانت واضحة، ولذا يولد الإنسان خالياً من كل معرفة فطرية، ويبدأ وعيه وإدراكه بابتداء حياته العملية، ويتسع علمه كلما اتسعت تجاربه، وتتنوع معارفه كلما تنوعت تلك التجارب.

فالتجريبيون لا يعترفون بمعارف عقلية ضرورية سابقة على التجربة، ويعتبرون التجربة الأساس الوحيد للحكم الصحيح والمقياس العام في كل مجال من المجالات، وحتى تلك الأحكام التي ادعى المذهب العقلي أنها معارف ضرورية لا بدَّ من إخضاعها للمقياس التجريبي والاعتراف بها بمقدار ما تحدده التجربة، لأن الإنسان لا يملك حكماً يستغني عن التجربة في إثباته، وينشأ من ذلك:

أولاً: تحديد طاقة الفكر البشري بحدود الميدان التجريبي ويصبح من العبث كل بحث ميتافيزيقي أو دراسة لمسائل ما وراء الطبيعة، على عكس المذهب العقلي تماماً.

ثانياً: انطلاق السير الفكري للذهن البشري بصورة معاكسة لمَّا يعتقده المذهب العقلي، فبينما كان المذهب العقلي يؤمن بأن الفكر يسير دائماً من العام إلى الخاص، يقرر التجريبيون انه يسير من الخاص إلى العام، ومن حدود التجربة الضيقة إلى القوانين والقواعد الكلية، ويترقى دائماً من

الحقيقة الجزئية التجريبية إلى المطلق، وليس ما يملكه الإنسان من قوانين عامة وقواعد كلية إلّا حصيلة التجارب، ونتيجة هذا الارتقاء من استقراء الجزئيات إلى الكشف عن حقائق موضوعية عامة.

هذا عرض موجز للمذهب التجريبي الذي نجد أنفسنا مضطرين إلى رفضه للأسباب الآتية:

الأول: إن نفس هذه القاعدة (التجربة هي المقياس الأساس لتمييز الحقيقة) هل هي معرفة أولية حصل عليها الإنسان من دون تجربة سابقة؟ أو أنها بدورها أيضاً كسائر المعارف البشرية ليست فطرية ولا ضرورية؟!

فإذا كانت معرفة أولية سابقة على التجربة بطل المذهب التجريبي الذي لا يؤمن بالمعارف الأولية. وإذا كانت هذه المعرفة محتاجة إلى تجربة سابقة فمعنى ذلك أنّا لا ندرك في بداية الأمر أن التجربة مقياس منطقي مضمون الصدق، فكيف يمكن البرهنة على صحته واعتباره مقياساً بتجربة ما دامت غير مضمونة الصدق بعد؟!

وبكلمة أخرى: إن القاعدة المذكورة التي هي ركيزة المذهب التجريبي إن كانت خطأً سقط المذهب التجريبي بطبيعة الحال لسقوط قاعدته الرئيسية. وإن كانت صواباً صحَّ لنا التساؤل عن السبب الذي جعل التجريبيين يؤمنون بصواب هذه القاعدة. فإن كانوا قد تأكدوا من صوابها بلا تجربة فهذا يعني أنها قضية بديهية وأن الإنسان يملك حقائق وراء عالم التجربة، وإن كانوا تأكدوا من صوابها بتجربة سابقة فهو أمر مستحيل، لأن التجربة لا تؤكد قيمة نفسها.

الثاني: إن المفهوم الفلسفي الذي يرتكز على المذهب التجريبي يعجز عن إثبات المادة، لأن المادة لا يمكن الكشف عنها بالتجربة الخالصة، بل كل ما يبدو للحس في المجالات التجريبية إنما هو ظواهر المادة

وأعراضها، وأما نفس المادة بالذات ـ الجوهر المادي الذي تعرضه تلك الظواهر بالذات ـ فهي لا تدرك بالحس. فالوردة التي نراها على الشجرة أو نلمسها بيدنا إنما نحس برائحتها ولونها ونعومتها، وحتى إذا تذوقناها فإننا نحس بطعمها ولا نحس في جميع تلك الأحوال بالجوهر الذي تلتقي جميع هذه الظواهر عنده، وإنما ندرك هذا الجوهر ببرهان عقلي يرتكز على المعارف العقلية الأولية. ولأجل ذلك أنكر عدة من الفلاسفة الحسيين التجريبيين وجود المادة.

فالسند الوحيد إثبات المادة هو معطيات العقل الأولية، ولولاها لمّا كان في طاقة الحس أن يثبت لنا وجود المادة وراء الرائحة الذكية واللون والطعم الخاص للوردة.

وهكذا يتضح لنا أن الحقائق الميتافيزيقية ليست هي وحدها التي يحتاج إثباتها إلى اتخاذ الطريقة العقلية في التفكير، بل المادة نفسها كذلك أيضاً.

٥ ـ المذهب العقلي:

تنقسم المعارف البشرية في رأي العقليين إلى طائفتين:

إحداهما: معارف ضرورية أو بديهية. ونقصد بالضرورة هنا أن النفس تضطر إلى الإذعان بقضية معينة من دون أن تطالب بدليل أو تبرهن على صحتها، بل تجد من طبيعتها ضرورة الإيمان بها إيماناً غنياً عن كل بينة أو إثبات، كإيماننا ومعرفتنا بالقضايا الآتية: (النفي والإثبات لا يصدقان معاً في شيء واحد. الحادث لا يوجد من دون سبب. الكل أكبر من الجزء. الواحد نصف الاثنين).

والطائفة الأخرى: مُعْرف ومعلومات نظرية. فإن عدة من القضايا لا

تؤمن النفس بصحتها إلّا على ضوء معارف ومعلومات سابقة، فيتوقف صدور الحكم منها في تلك القضايا على عملية تفكير واستنباط للحقيقة من حقائق أسبق وأوضح منها، كما في القضايا الآتية: (الأرض كروية.. الحركة سبب الحرارة.. التسلسل ممتنع.. الفلزات تتمدد بالحرارة.. زوايا المثلث تساوي قائمتين.. المادة تتحول إلى طاقة) وما إلى ذلك من قضايا الفلسفة والعلوم. فإن هذه القضايا حين تعرض على النفس لا تحصل على حكم في شأنها إلّا بعد مراجعة للمعلومات الأخرى. ولأجل ذلك فالمعارف النظرية مستندة إلى المعارف الأولية الضرورية، فلو سلبت تلك المعارف الأولية من الذهن البشري لم يستطع التوصل إلى معرفة نظرية مطلقاً.

فالمذهب العقلي يوضح أن الحجر الأساس للمعرفة هو المعلومات العقلية الأولية، وعلى ذلك الأساس تقوم البنيات الفوقية للفكر الإنساني التي تسمى بالمعلومات الثانوية.

والمعرفة التي تستنبط بها معرفة نظرية من معارف سابقة هي العملية التي نطلق عليها اسم (الفكر والتفكير). فالتفكير: جهد يبذله العقل في سبيل اكتساب تصديق وعلم جديد من معارفه السابقة. بمعنى أن الإنسان حين يحاول أن يعالج قضية جديدة كقضية (حدوث المادة) مثلاً ليتأكد من أنها حادثة أو قديمة يكون بين يديه أمران:

أحدهما: الصفة الخاصة، وهي (الحدوث).

والآخر: الشيء الذي يريد أن يتحقق من اتصافه بتلك الصفة وهو (المادة).

ولمّا لم تكن القضية من الأوليات العقلية فالإنسان سوف يتردد بطبيعته في إصدار الحكم والإذعان بحدوث المادة، ويلجأ حينئذ إلى

معارفه السابقة ليجد فيها ما يمكنه أن يركز عليه حكمه ويجعله واسطة للتعرف على حدوث المادة، وتبدأ بذلك عملية التفكير باستعراض المعلومات السابقة، ولنفترض أن من جملة تلك الحقائق التي كان يعرفها المفكر سلفاً هي (الحركة الجوهرية) التي تقرر أن المادة حركة مستمرة وتجدُّد دائم، فإن الذهن سيضع يده على هذه الحقيقة حينما تمر أمامه في استعراض الفكر ويجعلها همزة الوصل بين المادة والحدوث، لأن المادة لمَّا كانت متجددة فهي حادثة حتماً لأن التغير المستمر يعني الحدوث على طول الخط، وتتولد عندئذ معرفة جديدة للإنسان وهي: إن المادة حادثة لأنها متحركة ومتجددة وكل متجدد حادث.

وهكذا استطاع الذهن أن يربط بين الحدوث والمادة وهمزة الربط هي حركة المادة، فإن حركتها هي التي تجعلنا نعتقد بأنها حادثة لأننا نعلم أن كل متحرك حادث.

وبناء على المذهب العقلي يترتب ما يلي:

أولاً: إن المعارف العقلية الضرورية هي المقياس الأول للتفكير البشري بصورة عامة، وهي الركيزة الأساس التي لا غنى عنها في كل مجال، ويجب أن تقاس صحة كل فكرة وخطأها على ضوئها. وبموجب ذلك يصبح ميدان المعارف البشرية أوسع من حدود الحس والتجربة، لأنه يجهز الفكر البشري بطاقات تتناول ما وراء الطبيعة من حقائق وقضايا ويحقق للميتافيزيقيا والعلوم الإلهية العالية إمكان المعرفة.

ثانياً: إن السير الفكري في رأي العقليين يتدرج من القضايا العامة إلى قضايا أخص منها، ومن الكليات إلى الجزئيات.

ولا بدَّ أنك تتذكر مثال عملية التفكير وكيف انتقلنا فيه من معرفة عامة إلى معرفة خاصة، واكتسبنا العلم بأن (المادة حادثة) من العلم بأن (كل

متغير حادث) فقد بدأ الفكر بهذه القضية الكلية (كل متغير حادث) وانطلق منها إلى قضية أخص منها وهي (أن المادة حادثة).

وأخيرا يجب أن ننبه على أن المذهب العقلي لا يتجاهل دور التجربة الجبارة في العلوم والمعارف البشرية وما تقدمه من خدمات للإنسانية وما كُشف عنه من أسرار الكون وغوامض الطبيعة، ولكنه يعتقد أن التجربة بمفردها لم تكن تستطيع أن تقوم بهذا الدور الجبار، لأنها تحتاج في استنتاج أية حقيقة علمية منها إلى تطبيق القوانين العقلية الضرورية ـ أي أن يتم ذلك الاستنتاج على ضوء المعارف الأولية ـ ولا يمكن أن تكون التجربة بذاتها المصدر الأساسي والمقياس الأول للمعرفة، فشأنها شأن الفحص الذي يجريه الطبيب على المريض، فإن هذا الفحص هو الذي يتيح له أن يكشف عن حقيقة المرض وملابساته، ولكن هذا الفحص لم يكن ليكشف عن هذا لولا ما يملكه الطبيب قبل ذلك من معلومات ومعارف، فلو لم تكن تلك المعلومات لديه لكان فحصه لغواً ومجرداً عن كل فائدة، وهكذا التجربة البشرية بصورة عامة لا تشق الطريق إلى نتائج وحقائق إلّا على ضوء معلومات عقلية سابقة.

تنبيه:

إن المعلومات الأولية إذا كانت عقلية وضرورية، فكيف يمكن أن يفسر عدم وجودها مع الإنسان منذ البداية وحصوله عليها في مرحلة متأخرة عن ولادته؟!.

وبكلمة أخرى: إن تلك المعلومات إذا كانت ذاتية للإنسان فيجب أن توجد بوجوده، ويستحيل أن يخلو منها لحظة من حياته، وإذا لم تكن ذاتية لزم أن يوجد لها سبب خارجي لها وهو التجربة والحس. وهذا ما لا يوافق عليه العقليون.

إن تصديق الإنسان بشيء لم يتصوره أمر غير معقول، وقد عرفنا عند محاولة تعليل التصورات الذهنية أنها ترجع جميعاً إلى الحس وتنبثق عنه بصورة مباشرة أو غير مباشرة، فيجب أن يكتسب الإنسان مجموعة التصورات التي يتوقف عليها مبدأ عدم التناقض عن طريق الحس ليتاح له أن يحكم بهذا المبدأ ويصدق به. فتأخر ظهور هذا المبدأ في الذهن البشري لا يعني أنه ليس ضرورياً وليس منبثقاً عن (صميم النفس الإنسانية) بلا حاجة إلى سبب خارجي كالحس، بل هو ضروري ونابع عن النفس (بصورة مستقلة عن التجربة والحس).. ويعلل العقليون[1] رجوع مثل هذه المعلومات الضرورية إلى التصورات الخاصة التي كانت سبباً في وجوده وصدوره عن النفس.. ومثلوا لذلك بهذا المثال: «فكما أن إحراق النار فعالية ذاتية للنار ومع ذلك لا توجد هذه الفعالية إلا في ظل شروط، أي في ظرف ملاقاة النار لجسم يابس.. كذلك الأحكام الأولية فإنها فعاليات ضرورية وذاتية للنفس في الظروف التي تكتمل عندها التصورات اللازمة».

والعقليون في قولهم هذا يثبتون أن النفس الإنسانية تمتلك في صميمها بعض المعلومات الأولية. ويثبتون أيضا كمونها في ذاتيتها، وإنما ظهورها يكون وفق شروط خاصة كما في مثالهم السالف من قابلية الإحراق للنار وتلاقي الجسم اليابس.

ونحن هنا نرى التقارب بين ما عجز عن الإفصاح به العقليون وبين نظرية المثل الأفلاطونية، التي كانت تستند على قدم النفس الإنسانية وأنها بعد ارتباطها بالجسد تستذكر الفكرة المجرَّبة التي تحفزها عندها التجربة والحس. ونحن نجد في أقوال فلاسفة العرب ما يشير إلى القول بقدم النفس، كقول الغزالي: (نزلت إليك من المحل الأرفع...) وقال آخر:

---

(١) (فلسفتنا) ص ٨٥ .

(كنا حروفاً عاليات ولم نزل. . .).

وعلى أي حال. .فليس إثبات قدم النفس أو حدوثها ما يهمنا هنا، مع كل تلك التدافعات في تعريف النفس الإنسانية والعلاقة بينها وبين الروح المنفوخ من نفس الرحمٰن، وكذا العلاقة بينها وبين الجسد.

ونشير مرة أخرى إلى أننا أطلنا الكلام في تلك النظريات والمذاهب الفلسفية لا لكونها الأساس للمعرفة الإلهية، وإنما للتعريف على مستوى الذهن البشري وما توصل إليه من معارف على ضوء البراهين العقلية التي سترافقنا في طريق سيرنا نحو الحق في مراحلنا الأولى لتحصيل المعرفة من النظر في الآثار إلى أن يقف العقل البشري عند أقصى غاية الفهم لديه لنكمل الطريق بمعزل عن تأثيره وإرشاده، وهو ما حصل (كما ذكرنا فيما سبق) مع النبي (ص) عند وصوله في معراجه إلى المراتب التي عندها قصر جبرائيل عن التواصل معه ومسايرته في طريق الكمال الخاص الذي يكون آلته الأولى والوحيدة عنها بلسان الحق بـ(الفؤاد) في قوله: ﴿مَا كَذَبَ ٱلْفُؤَادُ مَا رَأَىٰٓ﴾[1].

(وللفائدة أرجع القارئ إلى كتابي الموسوم بـ(تقرير المصير) ففيه تحليل شبه كامل للفكر الإنساني والمشاكل التي يواجهها في معرفة الكون، وأساليب المعرفة ضمن الطاقة البشرية).

---

(١) النجم: الآية/١١.

الفصل الثاني

حب الذات ومبدأ (أحبك يا نافعي):

حب الذات هو الغريزة الوحيدة التي لا نعرف غريزة أعمَّ منها وأقدم، فكل الغرائز فروع هذه الغريزة وشُعبها، بما فيها غريزة المعيشة. فإن حب الإنسان ذاته ـ الذي يعني بحبه للذة والسعادة لنفسه، وبغضه للألم والشقاء لذاته ـ هو الذي يدفع الإنسان إلى كسب معيشته، وتوفير حاجاته الغذائية والمادية. ولذا أحيانا قد يضع الإنسان حداً لحياته بالانتحار إذا وجد أن تحمل ألم الموت أسهل عليه من تحمل الآلام التي تزخر بها الحياة.

فالواقع الطبيعي الحقيقي إذاً، الذي يكمن وراء الحياة الإنسانية كلها ويوجهها بإصبعه، هو حب الذات الذي نعبر عنه بـ(حب اللذة وبغض الألم). ولا يمكن تكليف الإنسان أن يتحمل (مختاراً) مرارة الألم دون شيء من اللذة، إلّا إذا سلبت منه إنسانيته وأعطي طبيعة جديدة لا تعشق اللذة ولا تكره الألم.

وحتى الألوان الرائعة من الإيثار التي نشاهدها في الإنسان ونسمع عن تاريخه.. تخضع في الحقيقة أيضاً لتلك القوة المحركة الرئيسية: (غريزة حب الذات). فالإنسان قد يؤثر ولده أو صديقه على نفسه، وقد يضحي في سبيل بعض المُثُل أو القيم.. ولكنه لن يقدم على شيء من هذه البطولات ما لم يحس فيها بلذة خاصة ومنفعة تفوق الخسارة التي تنجم عن تضحيته وإيثاره.

وهكذا يمكن أن نفسر سلوك الإنسان بصورة عامة، في مجالات الأنانية والإيثار على حدٍ سواء. ففي الإنسان استعدادات كثيرة للالتذاذ بأشياء متنوعة: مادية؛ كالالتذاذ بالطعام والشراب وألوان المتعة الجنسية وما إليها من اللذائذ المادية.. أو معنوية؛ كالالتذاذ الخلقي والعاطفي، بقيم خلقية أو تأليف روحي أو عقيدة معيَّنة، حين يجد الإنسان أن تلك القيم أو ذلك الأليف أو هذه العقيدة جزء من كيانه الخاص. وهذه الاستعدادات التي تهيئ الإنسان للالتذاذ بتلك المتع المتنوعة تختلف في درجاتها عند الأشخاص، وتتفاوت في مدى فعاليَّتها، باختلاف ظروف الإنسان وعوامل الطبيعة والتربية التي تؤثر فيه.

فبينما نجد أن بعض تلك الاستعدادات تنضج عند الإنسان بصورة طبيعية، كاستعداده للالتذاذ الجنسي مثلا، نجد ألوانا أخرى منها قد لا تظهر في حياة الإنسان، وتظل تنتظر عوامل التربية التي تساعد على نضجها وتفتحها. وغريزة حب الذات من وراء هذه الاستعدادات. فهي تدفع إنساناً إلى الاستئثار بطعام على آخر وهو جائع، وهي بنفسها تدفع إنساناً آخراً لإيثار الغير بالطعام على نفسه. لأن استعداد الإنسان الأول للالتذاذ بالقيم الخلقية والعاطفية الذي يدفعه إلى الإيثار كامناً ولم تتح له عوامل التربية المساعدة على تركيزه وتنميته. بينما يظفر الآخر بهذا اللون من التربية، فاصبح يلتذ بالقيم الخلقية والعاطفية ويضحي بسائر لذاته في سبيلها.

فمتى أردنا أن نغيِّر من سلوك الإنسان شيئاً، يجب أن نغيِّر من مفهوم اللذة والمنفعة عنده، وندخل السلوك المقترح ضمن الإطار العام لغريزة حب الذات.

فإذا كانت غريزة حب الذات بهذه المكانة من دنيا الإنسان، وكانت الذات في نظر الإنسان عبارة عن طاقة مادية محدودة، وكانت اللذة عبارة

عمّا تهيئه المادة من متع ومسرّات.. فمن الطبيعي أن يشعر الإنسان بأن مجال كسبه محدود، وأن شوطه قصير، وأن غايته في هذا الشوط أن يحصل على مقدار من اللذة المادية. وطريق ذلك ينحصر بطبيعة الحال في عصب الحياة المادية وهو (المال) الذي يفتح أمام الإنسان السبيل إلى تحقيق كل أغراضه وشهواته.

هذا هو التسلسل الطبيعي في المفاهيم المادية للوصول إلى تحقيق هدف الإنسان في هذه الحياة..

إذاً فالخطر على الإنسانية يكمن كله في تلك المفاهيم المادية وما ينبثق عنها من مقاييس للأهداف والأعمال، من دون تطوير جديد للذهنية الإنسانية التي من شأنها أن توصل إلى الكرامة الإنسانية[1].

فنحن أمام سبيلان لمعالجة هذه المشكلة ودفع الخطر الذي يهدد الوجود الإنساني، للوصول إلى وضع الخطى الأولى في طريق الإنسان الكامل الذي ننشده ونهدف إليه بغية تحقيق الغاية من الخلق:

أحدهما: أن يبدّل الإنسان غير الإنسان، أو تُخلق فيه طبيعة جديدة تجعله يضحي بمصالحه الخاصة ومكاسب حياته المادية المحدودة.. في سبيل المجتمع والمصلحة العامة.

والسبيل الآخر: هو أن يطوّر المفهوم المادي للإنسان عن الحياة، وبتطويره تتطور طبيعياً أهدافها ومقاييسها، وتتحقق المعجزة حينئذ من أيسر الطرق.

والسبيل الأول: لا يتم (مع إيمان الإنسان بأنه لا قيم إلّا قيم تلك

(١) كتاب (تقرير المصير ـ الوجدان وكرامة الإنسان) للمؤلف.

المصالح المادية، ولا مكاسب إلّا مكاسب هذه الحياة المحدودة) إلّا إذا انتزع من صميم طبيعة حب الذات المرتكزة فيه خلقة وتكويناً. وبيان ذلك يخرج بنا بعيداً عمّا نريد إثباته.

فالسبيل الثاني: فهو الذي سلكه الإسلام، إيمانا منه بأن الحل الوحيد للمشكلة هو (تطوير المفهوم المادي للإنسان عن الحياة). فلم يبتدر إلى مبدأ (حب الذات والملكية الخاصة) ليبطله، وإنما غزا المفهوم المادي للحياة ووضع للحياة مفهوماً جديداً، وأقام على أساس ذلك المفهوم نظاماً يثبت للفرد كرامته المادية والمعنوية معاً، فالإسلام وضع يده على نقطة الداء الحقيقية في النظام الإنساني الفردي والاجتماعي فمحاها محواً ينسجم مع الطبيعة الإنسانية.

فإذاً، لا بدّ من معين آخر ـ غير المفاهيم المادية عن الكون ـ يستقي منه نظاماً ينبثق عنه مفاهيم حقيقية للحياة، ويتبنّى القضية الإنسانية الكبرى، ويسعى لتحقيقها على قاعدة تلك المفاهيم، ويدرس مسائل العالم من هذه الزاوية، وفرز كل مفهوم للحياة لا يندمج ضمن تلك القاعدة الرئيسية.. فيتمكن من أن يدخل العالم في حياة جديدة مشرقة وعامرة.

فقد أوجد الإسلام بتلك القاعدة الفكرية النظرة الصحيحة للإنسان إلى حياته، فجعله يؤمن بأن حياته منبثقة من مبدأ مطلق الكمال، وأنها إعداد للإنسان إلى عالم لا عناء فيه ولا شقاء، ونصب له مقياساً خلقياً جديداً في كل خطواته وأدواره، وهو: (رضا الله تعالى). فليس كل ما تفرضه المصلحة الشخصية فهو جائز، وكل ما يؤدي إلى خسارة شخصية فهو محرم وغير مستساغ.. بل الهدف الذي رسمه الله تعالى للإنسان هو (رضا الله والقربى منه). والمقياس الخلقي الذي توزن به جميع الأعمال إنما هو مقدار ما يحصل بها من هذا الهدف المقدَّس، والإنسان المستقيم هو الذي

يحقق هذا الهدف، والشخصية الإسلامية الكاملة هي الشخصية التي سارت في شتى أشواطها على هدي هذا الهدف وضمن إطاره العام.

وليس هذا التحويل في مفاهيم الإنسان الخلقية وموازينه وأغراضه يعني تغيير الطبيعة الإنسانية وإنشائها إنشاءً جديداً، فحب الذات ـ أي حب الإنسان لذاته وتحقيق مشتهياتها الخاصة ـ أمر طبيعي في الإنسان، ولا نعرف استقراء في ميدان تجريبي أوضح من استقراء الإنسانية في تاريخها الطويل، الذي يبرهن على ذاتية حب الذات. بل لو لم يكن حب الذات طبيعياً وذاتياً للإنسان لمّا اندفع الإنسان الأول إلى تحقيق حاجاته، ودفع الأخطار عن ذاته، والسعي وراء مشتهياته.. بالأساليب البدائية التي حفظ بها حياته وأبقى وجوده، وبالتالي خوض الحياة الاجتماعية والاندماج في علاقات مع الآخرين، تحقيقاً لتلك الحاجات ودفعاً لتلك الأخطار.

ولمّا كان حب الذات يحتل هذا الموضع من طبيعة الإنسان، فأي علاج للمشكلة الإنسانية الكبرى يجب أن يقوم على أساس الإيمان بهذه الحقيقة!! وإذا قام على فكرة تطويرها أو التغلب عليها، فهو علاج مثالي لا ميدان له في واقع الحياة العملية التي يعيشها الإنسان.

هنا يقوم الدين برسالته الكبرى التي لا يمكن أن يضطلع بأعبائها غيره، ولا أن تتحقق أهدافها البناءة وأغراضها الرشيدة إلّا على أسسه وقواعده، فيربط بين المقياس الخلقي الذي يضعه الإنسان، وحب الذات المرتكز في فطرته.

وبتعبير آخر: إن الدين يوحّد بين المقياس الفطري للعمل والحياة، وهو حب الذات، وبين المقياس الذي ينبغي أن يقام للعمل والحياة، ليضمن تحقق الغاية الإلهية.

إن المقياس الفطري يتطلب من الإنسان أن يقدّم مصالحه الذاتية على

مصالح المجتمع ومقومات التماسك فيه، والمقياس الذي ينبغي أن يحكم ويسود هو المقياس الذي تتعادل في حسابه المصالح كلها وتتوازن في مفاهيمه القيّمة الفردية والاجتماعية.. فكيف يتم التوفيق بين المقياسين وتوحيد الميزانين لتعود الطبيعة الإنسانية في الفرد عاملاً من عوامل التكامل الجماعي العام، بعد أن كانت مثار المأساة التي تتفنن في الأنانية وأشكالها؟.

إن التوفيق والتوحيد يحصل بعملية يضمنها الدين للبشرية التائهة، وتتخذ هذه العملية أسلوبين:

الأسلوب الأول: هو تركيز التفسير الواقعي للحياة، وإشاعة فهمها في لونها الصحيح كمقدمة تمهيدية إلى حياة أخروية، يكسب الإنسان فيها من السعادة على مقدار ما يسعى في حياته المحدودة هذه، في سبيل تحصيل رضا الله تعالى. فالمقياس الخلقي ـ أو رضا الله تعالى ـ يضمن المصلحة الشخصية في نفس الوقت الذي يحقق فيه أهدافه الاجتماعية الكبرى. فالدين يأخذ بيد الإنسان إلى المشاركة في إقامة سعادة المجتمع والمصلحة العامة التي تحقق رضا الله تعالى، لأن ذلك يدخل في حساب ربحه الشخصي ما دام كل عمل ونشاط في هذا الميدان يعوّض عنه بأعظم العوض وأجلّها.

ولا يمكن أن يحصل هذا الأسلوب من التوفيق في ظل فهم مادي للحياة، فإن الفهم المادي للحياة يجعل الإنسان بطبيعته لا ينظر إلّا إلى ميدانه الحاضر وحياته المحدودة، على عكس التفسير الواقعي للحياة الذي يقدمه الإسلام، فإنه يوسع من ميدان الإنسان ويفرض عليه نظرة أعمق إلى مصالحه ومنافعه، ويجعل من الخسارة العاجلة ربحاً حقيقياً، ومن الأرباح العاجلة خسارة حقيقية في نهاية المطاف وفق هذه النظرة العميقة..

﴿مَّنْ عَمِلَ صَٰلِحًا فَلِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَنْ أَسَآءَ فَعَلَيْهَا ۗ وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ﴾[1].

﴿مَنْ عَمِلَ سَيِّئَةً فَلَا يُجْزَىٰٓ إِلَّا مِثْلَهَا ۖ وَمَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُو۟لَٰٓئِكَ يَدْخُلُونَ ٱلْجَنَّةَ يُرْزَقُونَ فِيهَا بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾[2].

﴿يَوْمَئِذٍ يَصْدُرُ ٱلنَّاسُ أَشْتَاتًا لِّيُرَوْا۟ أَعْمَٰلَهُمْ فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ﴾[3].

﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ لَا يُصِيبُهُمْ ظَمَأٌ وَلَا نَصَبٌ وَلَا مَخْمَصَةٌ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا يَطَـُٔونَ مَوْطِئًا يَغِيظُ ٱلْكُفَّارَ وَلَا يَنَالُونَ مِنْ عَدُوٍّ نَّيْلًا إِلَّا كُتِبَ لَهُم بِهِۦ عَمَلٌ صَٰلِحٌ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ ٱلْمُحْسِنِينَ وَلَا يُنفِقُونَ نَفَقَةً صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً وَلَا يَقْطَعُونَ وَادِيًا إِلَّا كُتِبَ لَهُمْ لِيَجْزِيَهُمُ ٱللَّهُ أَحْسَنَ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾[4].

هذه بعض الصور اللطيفة التي يقدمها الدين مثالاً على الأسلوب الأول الذي يتبعه للتوفيق بين المقياسين وتوحيد الميزانين، فيربط بين الدوافع الذاتية وسبل الخير في الحياة، ويطور الفرد تطويراً يجعله يؤمن بأن مصالحه الخاصة والمصالح الحقيقية العامة للإنسانية ـ التي يحددها الإسلام ـ مترابطتان[5].

الأسلوب الثاني: التعهد بتربية أخلاقية خاصة تعني بتغذية الإنسان روحياً، وتنمية العواطف الإنسانية والمشاعر الخلقية فيه. فإن في طبيعة الإنسان ـ كما ألمعنا سابقاً ـ طاقات واستعدادات لميول متنوعة، بعضها

---

(١) فصلت: الآية/ ٤٦.

(٢) غافر: الآية/ ٤٠.

(٣) الزلزلة: الآيات/ ٦-٧-٨.

(٤) التوبة: الآيتان/ ١٢٠-١٢١.

(٥) ـ فلسفتنا ..الشهيد الصدر الأول.

ميول مادية تتفتح شهواتها بصورة طبيعية، كشهوات الطعام والشراب والجنس، وبعضها ميول معنوية تتفتح وتنمو بالتربية والتعاهد؛ ولأجل ذلك كان من الطبيعي للإنسان - إذا ترك لنفسه - أن تسيطر عليه الميول المادية لأنها تتفتح بصورة طبيعية، وتظل الميول المعنوية واستعداداتها الكامنة في النفس مستترة. والدين باعتباره يؤمن بقيادة معصومة مسددة من الله، فهو يوكل أمر تربية الإنسانية وتنمية الميول المعنوية فيها إلى هذه القيادة وفروعها. فتنشأ بسبب ذلك مجموعة من العواطف والمشاعر النبيلة، ويصبح الإنسان يحب القيم الخلقية والمُثُل التي يربيه الدين على احترامها ويستبسل في سبيلها، ويزيح عن طريقها ما يقف أمامها من مصالحه ومنافعه.. وليس معنى ذلك أن حب الذات يمحى من الطبيعة الإنسانية، بل إن العمل في سبيل تلك القيم والمُثُل تنفيذ كامل لإرادة حب الذات، من باب (أحبك يا نافعي) فإن القيم بسبب التربية الدينية تصبح محبوبة للإنسان ويكون تحقيق المحبوب بنفسه معبراً عن لذة شخصية خاصة، فتفرض طبيعة حب الذات بذاتها السعي لأجل القيم الخلقية المحبوبة تحقيقاً للذة الخاصة بذلك.

فهذان هما الطريقان اللذان ينتج عنهما ربط المسألة الخلقية بالمسألة الفردية، ويتلخص أحدهما في إعطاء التفسير الواقعي لحياة أبدية، لا لأجل أن يزهد الإنسان في هذه الحياة، ولا لأجل أن يخنع للظلم ويقرّ على غير العدل.. بل لأجل ضبط الإنسان بالمقياس الخلقي الصحيح الذي يمده ذلك التفسير لواقع الحياة بالضمان الكافي.

ويتلخص الآخر في التربية الخلقية التي تنشأ عنها في نفس الإنسان مختلف المشاعر والعواطف التي تضمن إجراء المقياس الخلقي بوحي من الذات. فالفهم المعنوي للحياة والتربية الخلقية للنفس هما السببان

المجتمعان على معالجة السبب الأعمق للمأساة الإنسانية.

فالفهم المعنوي للحياة والإحساس الخلقي بها هما الركيزتان اللتان يقوم على أساسهما المقياس الخلقي الجديد، الذي يضعه الإسلام للإنسانية وهو: رضا الله تعالى.. ورضا الله ـ هذا الذي يقيمه الإسلام مقياساً عاماً للحياة ـ هو الذي يقود السفينة البشرية إلى ساحل الحق والخير والعدالة.

وليس إقامة الإنسان على قاعدة ذلك الفهم المعنوي للحياة والإحساس الخلقي بها عملاً شاقاً وعسيراً، فإن الأديان في تاريخ البشرية قد قامت بأداء رسالتها في هذا المضمار.. وقد حمل الدين الإسلامي المشعل المتفجر بالنور ـ بعد أن بلغ البشر درجة خاصة من الوعي والاتساع الذهني ـ فبشَّر بالقاعدة المعنوية والخلقية على أوسع نطاق وأبعد مدى، واستهدف إلى توحيد البشر كله، وجمعهم على قاعدة فكرية واحدة ترسم أسلوب الحياة ونظامها.

وللتوصل إلى المعرفة المعنوية للحياة لا بدَّ للفرد من أن يعرف نفسه، لأن موارد المعرفة الحقة والتي تصل بالإنسان إلى المدارج العالية في الكمال الإنساني على نوعين؛ معرفة العالم، ومعرفة النفس، أو المعرفة الآفاقية، والمعرفة الأنفسية (كما يعبرون). وهذان النوعان من أنواع المعرفة دلَّ عليهما الحق سبحانه في كتابه الكريم بقوله: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْآفَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾[1].

وليس المراد من معرفة النفس الإنسانية هو معرفة النفس الروتينية في دفتر النفوس، ولا البيولوجية التي لا يفترق فيها عن الحيوانات إلا باستقامة القامة، بل هي «الروح الإلهية» الذات التي تشعر بالشرف والكرامة، وتعتبر

---

(١) . فصلت: الآية/٥٣

نفسها أسمى من أن تخضع للرذائل، وعندئذٍ يدرك الإنسان قدسيّتها، ويفهم للمقدّسات الأخلاقيّة والاجتماعية معنىً وقيمةً.

والنفس التي ينبغي على الإنسان التعرف عليها ولا ينبغي الغفلة عنها هي تلك النفس التي نبّه الله تعالى في كتابه على عدم نسيانها:

﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنسَاهُمْ أَنفُسَهُمْ أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾[1].

ونحن هنا سنشير بصورة مقتضبة إلى أنواع معرفة النفس، وسنركّز على المفهوم المعرفي الذي أشار إليه الحديث الشريف لمولى الموحدين عليه السلام بقوله: (**من عرف نفسه فقد عرف ربه**) وقوله: (**أعرفكم بربه أعرفكم بنفسه**) وأيضا وبعد كل هذا لابدًّ من التعرف على معنى المعرفة التي ورد ذكرها في الحديثين الشريفين. وكذا قد وردت في الآية القرآنية المباركة: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[2] حيث ورد في الأثر؛ أن الإمام الصادق عليه السلام قال عن ذكر هذه الآية: (أي ليعرفون).

---

(١) الحشر: الآية/ ١٩ .

(٢) الذاريات: الآية / ٥٦.

أنواع معرفة النفس

١ ـ المعرفة الفطرية:

فالإنسان يعرف نفسه بالذات، وهو قبل أن يعرف أي شيء غير نفسه يدرك نفسه بالوجدان وبالعلم الحضوري على حدّ تعبير المناطقة، وهذا النوع من الإدراك والمعرفة لا مجال للشك فيه لأن الواعي والوعي شيء واحد، وظهور الذات عين ظهور الوعي.

نعم، بعد أن يدرك الأمور الخارجية يجد نفسه شيئاً من هذه الأشياء، فهو يدرك في هذه المرحلة ذاته بالعلم الحصولي وعلى نحو صورة مرتسمة في الذهن، فيكون الواعي وهو الذات غير الوعي وهو الصورة المرتسمة في الذهن، وفي هذه المرحلة يمكن حصول الشك بل والخطأ.

٢ ـ المعرفة الفلسفية:

حيث يقوم الفيلسوف بالبحث عن النفس الإنسانية، ماهيتها وحقيقتها، هل هي جوهر أم عَرَض؟ ماديّ أم مجرّد؟ موجودة قبل الجسم أم معه؟ باقية بعد فناء الجسم أم لا؟ وأمثال هذه الأمور.

٣ ـ المعرفة العالمية:

وهي المعرفة في صلة النفس بالعالم، من أين أتت؟ وأين هي الآن؟ وأين تذهب؟ فيكتشف الإنسان أنه جزء من هذا العالم الكبير، تابع له، ولم يأتِ ولم يذهب ولم يعش لوحده.

وهذه المعرفة التي أشار لها أمير المؤمنين عليه السلام بقوله: (رحم

الله أمرء علم من أين وفي أين وإلى أين)؟. وهذه المعرفة تلهب روح الإنسان في البحث عن الحقيقة، تؤلمه تعطّشاً للبحث عن اليقين، فتوجد في وجدانه الشك لتجرّه من جهةٍ إلى جهةٍ سعياً للوصول إلى الاطمئنان وراحة البال.

٤ ـ المعرفة الطبقية:

وهي المعرفة في صلة النفس بالطبقة الاجتماعية التي يعيش بها، ولذا تعدُّ هذه المعرفة صورة من صور معرفة النفس الاجتماعية، وكل إنسان شاء أم أبى يعيش في طبقة من الطبقات ولون من ألوان الحياة.

وبعض الفلسفات التي ترى أن الركيزة الأساس في بناء المجتمع هي (الاقتصاد)، يكون الحاكم الأصلي على الفرد هو المصالح المادية، والذي يعطي لأفراد مجتمعٍ ما (الوجدانَ المشترك) و(الذوقَ المشترك) و(الحكمَ المشترك) هو الحياةَ المادية والمصلحة المشتركة، ولذا نجد بناءً على هذه النظرة الفلسفية أنّ معنى معرفة النفس الطبقية هو (معرفة الربح)، وهذه النظرة ستكون سبباً لأن يرى الإنسان العالَمَ والمجتمع من منظاره الخاص، ويفسره تفسيراً خاصاً، ويكون ألمه وهمه وتحيزه وجهده الاجتماعي طبقياً.

٥ ـ المعرفة القومية:

وهي المعرفة في صلة النفس مع الناس الذين تربطها بهم رابطة قومية وعنصرية، على أثر الحياة المشتركة بينهم، بقانون مشترك وآداب ورسوم وتاريخ ولغة مشتركة، حيث يكون للشعب الواحد (نفس) كما للفرد (نفس)، ويمكن القول: أن معرفة النفس القومية تعني معرفة الثقافة والشخصية القومية.

إن هذه المعرفة وإن لم تكن من مقولة معرفة الربح ولكنها لا تخرج

عن مقولة الأنانية من هذه الأسرة، ولها جميع عوارض التعصب والعجب رحبّ النفس وغض النظر عن عيوبها، ولذا فهي كمعرفة النفس الطبقية تفقد الجانب الأخلاقي تلقائياً.

٦ ـ المعرفة الإنسانية:

وهي المعرفة في صلة النفس في جميع الناس، وهذه المعرفة ترتكز على الفلسفة القائلة: أن الناس يشكّلون بمجموعهم وِحدة واقعية، ويتمتعون (بوجدان إنساني مشترك).

إنّ فلسفة الهيومانيسم (النزعة الإنسانية) التي ترى الإنسان فوق الطبقات والقوميات والأديان والثقافات والألوان، وتعتبره وحدةً واحدةً وتنكر أي تمايز واختلاف، وكذا الفيلسوف (أوغست كونت) الباحث عن (دين الإنسانية)، وكذلك البيانات الصادرة عن لجنة حقوق الإنسان، تعتمد وتدعو جميعها إلى هذا النوع من المعرفة النفسية.

ويدّعي دعاة هذه المعرفة أنه إذا حصلت هذه المعرفة للإنسان فسيكون ألمه ألماً إنسانياً وسعيه وجهده وتحيّزه كلّه إنسانياً وأخلاقياً، ويصبغ حبّه وبغضه بصبغة إنسانية، فيحب أصدقاء الإنسان أي العلم والثقافة والصحة والرفاه والحرية والعدالة، و... ويكره أعداء الإنسان أي الجهل والفقر والظلم والمرض و...

وهذه المعرفة وإن كانت فوق القومية والطبقية وتظهر منطقيةً أكثر من غيرها، إلا أنها أمنية لا واقعية، وذلك لأن الناس إذا وصلوا إلى مرحلة الإنسانية وشكّلوا جسداً واحداً (نحن) بالفعل عندها يمكن أن يكون الناس كأعضاء الجسد الواحد، لكن الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله قد أشار إلى هذه المعرفة، لكنه كان دقيقاً في تعبيره حيث قال صلى الله عليه وآله: **(مثل المؤمنين في توادّهم وتراحمهم كمثل الجسد إذا اشتكى بعضه**

تداعى سائره بالسهر والحمى)[1].

فالرسول صلى الله عليه وآله لم يقل جميع الناس بل قال: **(المؤمنين)**، والمؤمن هو من وصلت إنسانيته إلى أعلى درجات الإنسانية وعندها يمكن أن يحبّ الخير الإنساني لغيره قبل نفسه، أمثال الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله الذي بُعث رحمةً للعالمين، وعلي عليه السلام الذي كان يقول لابن ملجم:

أريد حياته ويريد قتلي عذيرك من خليلك من مرادي

لكن الواقع غير ذلك، فالناس فيهم موسى عليه السلام وفرعون، وفيهم علي عليه السلام ومعاوية وابن ملجم. إذاً هذه المعرفة وهذه النظرة لا تتحقق إلا في مجتمع المؤمنين الواصلين إلى أعلى درجات الإنسانية.

٧ ـ معرفة النفس العرفانية:

وهي المعرفة في صلة النفس بذات الله، وهذه الصلة ليست كصلة الإنسان بأفراد المجتمع، وإنما هي صلة موجودين يقوم وجود أحدهما في عَرَض وجود الآخر، صلة الفرع بالأصل والمجاز بالحقيقة، وحسب الاصطلاح صلة المقيد بالمطلق.

ويعتبر ألم الفيلسوف انعكاساً للآلام الخارجية في معرفة النفس، وألم المتنوِّر اجتماعياً يحصل بعد إطلاعه، بينما ألم العارف باطني وجداني ويكون ألمه عينَ إطلاعه كألم المريض ومعرفته به.

والفيلسوف يتألم للحقيقة لكن ألمه لمعرفة الحقيقة والعلم بها، وينبع من فطرة المعرفة، بينما ألم العارف للوصول والذوب والفناء بالحقيقة، هو

(١) بحار الأنوار، ج١٠٩، الباب الثالث والأربعون، ص١٧٣.

ألم نابع من فطرة الحبّ التي لا تستريح إلا أن تحلّق لتلمس الحقيقة بكل وجودها.

العارف يعتبر معرفة النفس التامة كامنة في معرفة الله، وإنّ ما يعرفه الفيلسوف بصورة «أنا» الإنسان الواقعي، ليس واقعياً من وجهة نظر العارف، إنه روح نفس وتعيّن، و«أنا» الواقعي بنظره هو الله بعد كسر النفس والأنا والتعيُّن.

يقول محي الدين ابن عربي في فصوص الحكم الفص الشيعي: (**إنّ الحكماء والمتكلمين قد أكثروا القول حول معرفة النفس، ولكن معرفة النفس لم تحصل عن هذا الطريق، وكل شخص ظنَّ أن ما وجده الحكماء حول معرفة النفس هو الحقيقة فقد استسمن ذا ورم**).

فالروح مظهر من مظاهر النفس، و(أنا) الواقعي هو الله وعندما يفنى الإنسان من نفسه ويحطم التعينات ويغضّ النظر عنها لم يبقَ للروح أثر، وعندما تعود هذه القطرة المنفصلة عن البحر إلى البحر وتفنى فيه يصل الإنسان إلى معرفة النفس الواقعية، وعندئذٍ يرى الإنسان نفسه في جميع الأشياء، ويرى جميع الأشياء في نفسه، وعندئذٍ فقط يطّلع الإنسان على نفسه الواقعية.

٨ ـ المعرفة النبوية:

تختلف هذه المعرفة عن كل ما تقدم، فإن النبي له معرفة إلهية وبشرية بالنفس، وهو متألم لله ولمخلوقات الله، ولا يظن أن للنبي نصف قلبٍ عند الله ونصفه الآخر عند الناس، أو إحدى عينيه إلى الله والأخرى إلى الناس، أو أن حبّه وأمنياته وأهدافه موزعة بين الله ومخلوقاته، يقول تعالى في كتابه: ﴿مَّا جَعَلَ ٱللَّهُ لِرَجُلٍ مِّن قَلْبَيْنِ فِى جَوْفِهِۦ﴾[1].

(١) الأحزاب: الآية/ ٤ .

والأنبياء عليهم السلام هم أبطال التوحيد ولا يوجد في عملهم أقل شرك، لا في المبدأ ولا في الهدف والأمنية ولا في التألم.

والأنبياء عليهم السلام يحبون العالم ذرةً ذرةً بسبب أن الجميع منه ومظاهر أسمائه وصفاته، وإن حب أولياء الله للعالم لمحة من حبهم لله، لا حب في مقابل حب الله.

فطرة الله:

﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾[1]

الحق جل شأنه لا يحتاج إلى دليل يدل عليه، حيث معرفته جل شأنه شيء فطري يرتكز في كل فرد، كما قال الإمام الصادق عليه السلام للسائل حينما قيل له: (يا بن رسول الله دلني على الله ما هو ؟ فقد أكثر عليّ المجادلون وحيّروني.

فقال عليه السلام: يا عبد الله هل ركبت سفينة قط ؟ قال: بلى.

قال: فهل كسرت بك حيث لا سفينة تنجيك ولا سباحة تغنيك ؟ قال: بلى.

قال: فهل تعلق قلبك هناك أن شيئاً من الأشياء قادر على أن يخلصك من ورطتك؟ قال: بلى.

قال الإمام الصادق عليه السلام: فذاك الشيء هو الله القادر على الإنجاء حين لا منجي، وعلى الإغاثة حين لا مغيث [2].

---

(١) الروم: ٣٠.

(٢) الصافي ج ١ ص ٨٠ .

هذه فطرة الله التي فطر الناس عليها التي لا تستند إلى البراهين وطرق الاستدلال، وهي متيسرة لكل فرد، ولهذا ورد أن (**الطرق إلى الله بعدد أنفاس الخلائق**) لتمتعهم بتلك الفطرة الإلهية.. ولكن بالرغم من هذا إلّا أن هذه المعرفة تتحول وتتخذ لها سبلاً قد لا تؤدي إلى الوصول للمعرفة الحقّة التي رسمها الله لعباده، فبمجرد أن يولد الإنسان في هذه الدنيا حتى تتلوث تلك الفطرة وتتقولب بقوالب الذهن البشري الذي اكتسب معارفه من النظرة الإنسانية المحدودة، ولذا قال رسول الله: (**يولد الإنسان على الفطرة، وأبواه يهوّدانه أو ينصّرانه أو يمجّسانه**) أو ربما دانوا بغير ما أنزل الله فيدينون أبناءهم بأديان لا خلاق لها، موضوعة بقيود الفهم البشري للكون، والتي غالباً ما تكون مستندة إلى الدجل والخرافة.

ولتعلم؛ أن الله سبحانه وتعالى بلطف حكمته وجميل صنعته بهر العقول، وامتحن أهلها، بأن طلب من الخلق أموراً كلية عظيمة، وجعل مفاتيحها آثارها الدالة عليها، فالأثر يدل على المؤثر، فمن استعظم الأمور الموصلة إليها وتهاون عنها، فاته ما أريد منه، وكان ذلك من أعظم الامتحان له، ومن توسّل بتلك الأمور الجزئية، أوصلته إلى تلك المطالب النفيسة الكلية.

واعلم؛ أن المقصود من (فطرة الله) التي فطر الناس عليها هو الحال والكيفية التي خلق الناس وهم متّصفون بها والتي تعد من لوازم وجودهم، ولذلك (تخمّرت) طينتهم بها في أصل الخلق. والفطرة الإلهية ـ كما سيتبيّن فيما بعد ـ من الألطاف التي خصّ الله تعالى بها الإنسان من بين جميع المخلوقات، إذ أن الموجودات الأخرى غير الإنسان إما أنها لا تملك مثل هذه الفطرة المذكورة، وإما أن لها حظاً ضئيلاً منها.

وهنا لابدَّ من معرفة أن الفطرة، وإن فُسرت في الحديث[1] الشريف وغيره من الأحاديث بالتوحيد، إلا أن هذا هو من قبيل بيان المصداق، أو التفسير بأشرف أجزاء الشيء، كأكثر التفاسير الواردة عن أهل بيت العصمة عليهم السلام، وفي كل مرة تفسَّر بمصداق جديد بحسب مقتضى المناسبة، فيحسب الجاهل أن هناك تعارضاً، والدليل على أن المقام كذلك هو أن الآية الشريفة تعتبر الدين هو فطرة الله مع أن الدين يشمل التوحيد والمبادئ الأخرى.

في صحيحة[2] عبد الله بن سنان فُسرت الفطرة على أنها تعني الإسلام، وفي حسنة زرارة فُسرت بالمعرفة، وفي الحديث المعروف: (**كل مولودٍ يولَدُ على الفطرة...**) جاءت في قبال (التهوّد والتنصّر والتمجُّس) كما أن الإمام الباقر عليه السلام في حسنة زرارة المذكورة فسّرها بالمعرفة. وعليه فالفطرة ليست مقصورة على التوحيد، بل إن جميع المبادئ الحقَّة هي من الأمور التي فطَر الله تعالى الإنسان عليها.

لا بدَّ أن نعرف بأن ما هو من أحكام الفطرة لا يمكن أن يختلف فيه اثنان، من ناحية أنها من لوازم الوجود وقد تخمَّرت في أصل الطبيعة والخلقة. فالجميع، من الجاهل والمتوحش والمتحضر والمدني والبدوي، مجمعون على ذلك. وليس ثمة منفَذ للعادات والمذاهب والطرق المختلفة للتسلل إليها والإخلال بها. إن اختلاف البلاد والأهواء والمأنوسات والآراء والعادات، التي توجب وتسبب الخلاف والاختلاف في كل شيء، حتى في

---

(١) إشارة إلى الحديث الوارد عن زرارة حيث قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عزّ وجلّ ﴿**فطرة الله التي فطر الناس عليها**﴾ قال عليه السلام: فطرهم جميعاً على التوحيد. أصول الكافي، المجلد الثاني ، كتاب الإيمان والكفر، باب فطرة الخلق على التوحيد، ج٣.

(٢) كتاب (الفطرة) السيد الخميني (قدس سره) .

الأحكام العقلية ليس لها مثل هذا التأثير في الأمور الفطرية، كما أن اختلاف الإدراك والإفهام قوة وضعفاً لا تؤثر فيها. وإذا لم يكن الشيء بتلك الكيفية فليس من أحكام الفطرة ويجب إخراجه من فصيلة الأمور الفطرية. ولذلك تقول الآية: **﴿فطر الناس عليها﴾** أي أنها لا تختص بفئة خاصة ولا طائفة من الناس. ويقول تعالى أيضاً: **﴿لا تبديل لخلق الله﴾** أي لا يغيّره شيء، كما هو شأن الأمور الأخرى التي تختلف بتأثير العادات وغيرها.

ولكن مما يثير الدهشة والعجب انه على الرغم من عدم وجود أي خلاف بشأن الأمور الفطرية من أول العالم إلى آخره، فإن الناس يكادون أن يكونوا غافلين عن أنهم متفقون، ويظنون أنهم مختلفون، ما لم ينبههم أحد على ذلك، وعند ذلك يدركون أنهم كانوا متفقين رغم اختلافهم في الظاهر، وهذا ما تشير إليه الجملة الأخيرة من الآية الشريفة **﴿ولكنَ أكثر الناس لا يعلَمون﴾**.

فيتضح مما سبق ذكره أن أحكام الفطرة أكثر بداهة من كل أمر بديهي، إذ لا يوجد في جميع الأحكام العقلية حكم مثلها في البداهة والوضوح، حيث لم يختلف فيه الناس ولن يختلفوا، وعلى هذا الأساس تكون الفطرة من أوضح الضروريات وأبده البديهيات، كما أن لوازمها أيضاً يجب أن تكون من أوضح الضروريات، فإذا كان التوحيد أو سائر المعارف من أحكام الفطرة أو من لوازمها، وجب أن يكون من أوضح الضروريات وأجلى البديهيات **﴿ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴾**.

إذاً لا بدّ أن نعرف أن من أنواع الفطرة الإلهية ما يكون على أصل وجود المبدأ تعالى وتقدّس، ومنها الفطرة على التوحيد، وأخرى على استجماع ذات الله المقدسة لجميع الكمالات، وأخرى على المعاد ويوم القيامة، وأخرى على النبوة ووجود الملائكة والروحانيين وإنزال الكتب

وإعلان طريقة الهداية، وهذه الأمور بعضها من الفطرة، وبعضها من لوازم الفطرة، فالإيمان بالله تعالى وبملائكته وكتبه ورسله وبيوم القيامة، هو الدين القيّم والمحكم والمستقيم والحق على امتداد حياة المجموعة البشرية.

إن من الأمور الفطرية التي جبلت عليها سلسلة بني البشر بأكملها، بحيث أنك لن تجد فرداً واحداً في كل المجموعة البشرية يخالفها، ولن تستطيع العادات والأخلاق والمذاهب والمسالك وغيرها أن تبدّلها ولا أن تحدث فيها خللاً، إنها (فطرة عشق الكمال) فأنت إن تجولت في جميع الأدوار التي مرّ بها الإنسان، واستنطقت كل فرد من الأفراد وكل طائفة من الطوائف، وكل ملّة من الملل، تجد هذا العشق والحب قد جبل في طينته، فنجد قلبه متوجهاً نحو الكمال، بل إن ما يحدّد الإنسان ويدفعه في كل سكناته وتحركاته، وكل العناء والجهود المضنية التي يبذلها كل فرد في مجال عمله وتخصصه، إنما هو نابع من حب الكمال، على الرغم من وجود منتهى الخلاف بين الناس فيما يرونه من الكمال؟ وبأي شيء يتحقق الكمال ويشاهد الحبيب والمعشوق؟.

فكلّ يجد معشوقه في شيء، ظاناً ذلك هو الكمال وكعبة الآمال، فيتخيله في أمر معين فيتوجه إليه، ويتفانى في سبيله تفاني العاشق.. إن أهل الدنيا وزخارفها يحسبون الكمال في الثروة، ويجدون معشوقهم فيها، فيبذلون من كل وجودهم الجهد والخدمة الخالصة في سبيل تحصيلها، فكل شخص مهما يكن نوع عمله، ومهما يكن موضع حبه وتعشقه، فإنه لاعتقاده بأن ذلك هو الكمال يتوجه نحوه، وهكذا حال أهل العلوم والصنائع، كلّ يرى الكمال في شيء ويعتقد أنه معشوقه، بينما يرى أهل الآخرة والذكر والفكر غير ذلك...

وعليه، فجميعهم يسعون نحو الكمال، فإذا ما تصوّروه في شيء موجود أو موهوم تعلّقوا به وعشقوه، ولكن لا بدّ أن نعرف أنه على الرغم من هذا الذي قيل، فإن حب هؤلاء وعشقهم ليس في الحقيقة لهذا الذي ظنوه بأنه معشوقهم، وإن ما توهموه وتخيلوه ويبحثون عنه ليس هو كعبة آمالهم، إذ لو أن كل واحد منهم رجع إلى فطرته لوجد أن قلبه في الوقت الذي يظهر العشق لشيء ما فإنه يتحول عن هذا المعشوق إلى غيره إذا وجد الثاني أكمل من الأول، ثم إذا عثر على أكمل من الثاني ترك الثاني وانتقل بحبه إلى الأكمل منه، بل، إن نيران عشقه لتزداد اشتعالاً حتى لا يعود قلبه يلقي برحاله في أية درجة من الدرجات ولا يرضى بأي من الحدود.

مثلاً، إذا كنت تحب جمال القدوة ونضارة الوجوه، وعثرت على ذلك عند من تراها كذلك، توجّه قلبك نحوها، فإذا لاح جمال أجمل، لا شك في أنك سوف تتوجه إلى الجميل الأجمل، أو انك على الأقل تطلب الاثنين معاً، ومع ذلك لا تخمد نار الاشتياق عندك، ولسان حال فطرتك يقول: كيف السبيل إليهما معاً؟ ولكن الواقع هو أنك تطلب كل جميل تراه أجمل، بل قد تزداد اشتياقاً بالتخيل، فقد تتخيل أن هناك جميلاً أجمل من كل ما تراه بعينك، في مكان ما، فيحلّق قلبك طائراً إلى بلد الحبيب، ولسان حالك يقول: أنا بين الجمع وقلبي في مكان آخر. وقد تعشق ما تتمنى، فأنت إن سمعت بأوصاف الجنة وما فيها من الوجوه الساحرة - حتى ولو لم تكن تؤمن بالجنة لا سمح الله - قالت فطرتك: ليت هذه الجنة موجودة وليتهنّ كنّ من نصيبي؟

وهكذا الذين يرون الكمال في السلطان والنفوذ واتساع المُلك، يتجه حبهم واشتياقهم إلى ذلك. فهم إذا بسطوا سلطانهم على دولة واحدة

توجهت أنظارهم إلى دولة أخرى، فإذا دخلت تلك الدولة أيضاً تحت سيطرتهم، تطلعت أعينهم إلى أكثر من ذلك، فهم كلما استولوا على قطر، اتجه حبهم إلى الاستيلاء على أقطار أخرى، بل تزداد نار تطلعاتهم لهيباً، وإذا بسطوا سلطانهم على الأرض كلها، وتخيلوا إمكان بسط سلطتهم على الكواكب الأخرى، تمنت قلوبهم لو كان بالإمكان أن يطيروا إلى تلك العوالم كي يخضعوها لسيطرتهم.

وقس على ذلك أصحاب الصناعات ورجال العلم، وغيرهم وكل أفراد الجنس البشري، مهما تكن مهنتهم وحِرَفهم، فهم كلما تقدموا فيها مرحلة متقدمة، رغبوا في بلوغ مرحلة أكمل من سابقتها، ولهذا يشتدّ شوقهم وتطلعهم.

إذاً فنور الفطرة قد هدانا إلى أن نعرف أن قلوب جميع البشر، من أهالي أقصى المعمورة وسكان البوادي والغابات إلى شعوب الدول المتحضرة في العالم، ابتداءً بالطبيعيين والماديين وانتهاءاً بأهل الملل والنحل، تتوجه قلوبهم بالفطرة إلى الكمال الذي لا نقص فيه، فيعشقون الكمال الذي لا عيب فيه ولا كمال بعده، والعلم الذي لا جهل فيه، والقدرة التي لا تعجز عن شيء والحياة التي لا موت فيها، أي أن (الكمال المطلق) هو معشوق الجميع. إن جميع الكائنات والعائلة البشرية، يقولون بلسان فصيح واحد وبقلب واحد: (إننا نعشق الكمال المطلق، إننا نحب الجمال والجلال المطلق، إننا نطلب القدرة المطلقة، والعلم المطلق) فهل هناك في جميع سلسلة الكائنات، أو في عالم التصور والخيال، وفي كل التجويزات العقلية والاعتبارية، كائن مطلق الكمال ومطلق الجمال؟ سوى الله تقدست أسماؤه، مبدأ العالم جلّت عظمته. وهل الجميل على الإطلاق الذي لا نقص فيه إلّا ذلك المحبوب المطلق؟.

(فيا أيها[1] الهائمون في وادي الحسرات والضائعون في صحاري الضلالات، بل أيتها الفراشات الهائمات حول شمعة جمال الجميل المطلق، ويا عشّاق الحبيب الخالي من العيوب والدائم الأزلي، عودوا قليلاً إلى كتاب الفطرة وتصفحوا كتاب ذاتكم لتروا أن قلم قدرة الفطرة الإلهية قد كتب فيه: ﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾[2]. فهل أن ﴿فطرة الله التي فطر الناس عليها﴾ هي فطرة التوجه نحو المحبوب المطلق؟ وهل أن الفطرة التي لا تتبدل ﴿لا تبديل لخَلقِ الله﴾ هي فطرة المعرفة؟ فإلى متى توجه هذه الفطرة التي وهبك الله إياها نحو الخيالات الباطلة، نحو هذا وذاك من المخلوقات لله؟ إذا كان محبوبك هو هذا الكمال الناقص والكمال المحدود، فلماذا عندما تصل إليها يبقى اشتياقك ملتهباً لا يخمد، بل يزداد ويشتد)؟.

(تيقظ من نوم الغفلة واستبشر فرحاً بأن لك محبوباً لا يزول[3]، ومعشوقاً لا نقص فيه، ومطلوباً من دون عيب، وان لك مقصوداً يكون نور طلعته هو النور ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾[4] وان محبوبك ذو إحاطة واسعة (**لو دُلّيتم بحبلٍ إلى الأراضين السّفلى لَهَبَطتم على الله**)[5].

إذاً يستوجب عشقك الحقيقي معشوقاً حقيقياً، ولا يمكن أن يكون شيئاً متوهماً متخيلاً، إذ أن كل موهوم ناقص، والفطرة إنما تتوجه إلى الكمال، فالعاشق الحقيقي والعشق الحقيقي لا يكون من دون معشوق، ولا

(١) الأربعون حديثا... السيد الخميني (قدس سره).

(٢) الأنعام: الآية/ ٧٩.

(٣) كتاب (الفطرة) ص٥٨....السيد الخميني (قدس سره).

(٤) النور: الآية/ ٣٥.

(٥) المظاهر الإلهية.

يكون غير الله الكامل معشوقاً تتجه إليه الفطرة، فلازم عشق الكمال المطلق وجود الكمال المطلق، وقد سبق أن عرفنا أن أحكام الفطرة ولوازمها أوضح من جميع البديهيات ﴿أَفِي ٱللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾[(١)].

الفطرة ومبدأ الشوق:

إن كيفية ومستوى، بل نوعية وصفة الشوق والاندفاع نحو الحق تعالى متوقف على الاستعداد الذاتي للأفراد. وهو استعداد قائم في حقائق نفوس جميع الأشياء، إذ الكل يعبده بطريقته الخاصة بما في ذلك النبات والجماد ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾[(٢)]، و(لكل جنس من خلق الله أمة من الأمم فطرهم الله على عبادةٍ تخصهم أوحى بها إليهم في نفوسهم. فرسولهم من ذواتهم وإعلام من الله بالهام خاص جبلهم عليه كعلم بعض الحيوانات بأشياء يقصر عن إدراكها المهندس التحرير)[(٣)].

أي إن لكل وجود عبادته الخاصة بغض النظر عن جنسه حيواناً كان أم نباتاً أم جماداً أم إنساناً.

وكل ما في الوجود يرى ويسمع وينطق ويتكلم، لأنه يحيا كما يحيا كل شئ، ويسبّح الله كما يسبحه كل شيء، الحجر بين يدي رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بلسان المقال الفصيح، لا بلسان الحال،

---

(١) إبراهيم: الآية/ ١٠.

(٢) الإسراء: الآية/ ٤٤.

(٣) فصوص الحكم ج١ ص ٦٨. وكتب بهذا الصدد أيضاً يقول: (بأننا سمعنا عن طريق الكشف الأحجار تذكر الله رؤية عين بلسان نطق تسمعه آذاننا منها وتخاطبنا مخاطبة العارفين بجلال الله مما ليس يدركه إنسان).

فالأحجار أيضاً تلمع وتسمع وتثير وتستثار. إنها تحمي الإنسان وتقتله، وتثير شهية السلاطين وحسد النساء، وتستفز الأغبياء والعقلاء، وتخاطب الجميع بحالها وتسمعهم رنين أصواتها في البيوت والطرقات والسجون والمنتزهات والمعابد والخرائب والمساجد والزرائب والقصور والقبور، وتعجب من له عين بألوانها ومن لا عين له بخشونتها وهيبتها، وتؤسر الفنان وهي تحت مطارق فأسه، بحيث تتطاير روحه مع كل تشظٍّ لجزيئاتها لأنه ينحت فيها روحه، لذا يلتمع ما فيها من جمال على قدر ما يوضع فيها من روح، ويصبح حالها الظاهري هو خطابها وكلامها الذي يفهمه أهل الظاهر لأن كلامها ذاك بقدر استعدادها الداخلي.

فكل حجر يخاطب بلونه وشكله ووحقيقته، وذلك لان في كل حجارة (فطرة) هي ذاتها وماهيتها[1]، تعبد الله بها، باعتباره سرّ وجودها. وهو أمر يتجلى في كل شيء.

وهذا يعني؛ أن لكل جنس من خلق الله أمة من الأمم فطرهم الله على عبادةٍ تخصُّهم أوحى بها إليهم في نفوسهم..

﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا طَٰٓئِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّآ أُمَمٌ أَمْثَالُكُم﴾[2].

﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولٌ...﴾[3].

وذلك الاستحقاق ما هو إلا (فطرة) الأشياء أو جوهرها المتفتح في وجودها. ولعل تجلّيها في الإنسان اكثر دلالةً ووضوحاً.

فالإنسان مجبول على العبادة بالفطرة، وفطرته عبادة (وبما أن الأمم

---

(١) الماهية ما يقع في سؤال: ما هو؟

(٢) الأنعام: الآية/٣٨.

(٣) يونس: الآية/٤٨.

متنوعة، لهذا تنوعت الرسل والشرائع. لكنها تجري منهم مجرى الذات من استعدادها. ومن ثم، فان الشرائع والأديان هي من وحي نفوسهم بإلهامٍ خاصٍ بهم)[1] فعبادة الأمم لله وشرائعها وأديانها هو إبداع لوحيها الذاتي، نابع من تلقائية إدراكها له. وبما انه غير متناهٍ، لهذا وجدت كل أمة فيه ما هو مناسب لاستعدادها الخاص ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾[2] فما من معبود على الحقيقة سوى الله، وهي ما زالت ساعية إليه وتطلبه بما يناسب استعدادها واستحقاقها، كلٌّ بحسب قابليته.

وفي الإنسان يكون ذلك الاستعداد وذلك الطلب على أتم ما يكون من التمام والكمال في الباطن والظاهر، ولذا استحق أن يكون خليفة ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾[3].

وبيان ذلك:

إن حقيقة الشرع واحدة من حيث كونه إبداعاً للحق (**كنت نبياً وآدم ما بين الماء والطين**) وليس تاريخ الشرائع سوى تاريخ التمثُّل المستمر للحق، وبالتالي فإن ما قبل محمد وما بعده هو تاريخ واحد في الجوهر متنوع في الصور (أننا متفقون على وجود الناسخ والمنسوخ في القرآن، ولكننا لا نزيل المنسوخ منه.

والشيء نفسه يمكن قوله عن الشرائع الأخرى، بمعنى أن نسخ الإسلام «لجميع الشرائع المتقدمة لا يخرجها عن كونها شرعاً له». وهو نسخ يعادل من حيث مضمونه النفي الشامل والتمثُّل الكامل لها في أحكامه الجديدة... كان ظهور محمد مثل الشمس الباهرة بحيث أدى إلى اندراج

(١) الفتوحات المكية ج ١ ص٢٥٦.
(٢) الإسراء: الآية/ ٢٣.
(٣) البقرة: الآية/ ٣٠.

جميع الأنوار في نوره الساطع وغاب كل حكم في حكمه وانقادت جميع الشرائع إليه، وظهرت سيادته التي كانت باطنة.

فهو الأول والآخر والظاهر والباطن[(١)] وهذا التنوع يختلف باختلاف العصور والإمكانات، لكنه يحتوي شأن كل وجود جديد في سعيه لتمثُّل حقيقة الحق على اقتراب منها وابتعاد عنها. ففي كل فعل اقتراب بالباطن، لكن ليس في كل فعل اقتراب في الظاهر. والظاهر هو ظل قد يتوافق مع الباطن وقد يختلف. وفي كلتا الحالتين هو سجود وعبادة إما للروح وإما للجسد. إذ ما من شيء يحدث إلا وله ظل يسجد لله ليقوم بعبادة ربه على كل حال سواء كان ذلك الأمر الحادث مطيعاً أو معصياً (فإن كان من أهل الموافقة كان هو وظله على السواء، وإن كان مخالفاً ناب ظله منابه في الطاعة. وذلك لان الظلالات تابعة للصور المنبعثة عنها حساً ومعنىً. فالحس قاصر لا يقوي قوة الظل المعنوي للصورة المعنوية، لأنه يستدعي نوراً مقيَّداً لمَّا في الحس من التقييد والضيق وعدم الاتساع)[(٢)].

---

(١) فصوص الحكم ج١ ص ٢٠٦ الفص المحمدي.

(٢) المصدر السابق. ويقول أيضاً في هذا الباب: (فهناك من وحّد الله بما تجلى لقلبه عند فكره وهو صاحب دليل، فهو نور على نور من ربه ويبعث الله أمة واحدة. وهناك من وحّد الله بنور وجده في قلبه لا يقدر على دفعه من غير فكرة ولا روية ولا نظر ولا استدلال. فهو على نور من ربه يحشر بين الأصفياء والأبرياء. وهناك من القي في نفسه واطلع من كشفه لشدة نوره وصفاء سره لخلوص يقينه. فهو يحشر في ضنائن الخلق وباطنية محمد. وهناك من يتبع ملة حق مثل اليهود والنصارى أو يتبع ملة إبراهيم. وهؤلاء يحشرون مع من يتبعهم. وهناك من آمن بمحمد قبل وجوده، ولكنه لم ينخرط في سلك نبي. فهؤلاء يحشرون مع المؤمنين. وهناك من آمن بالنبي محمد. ولهم أجران ظاهراً وباطناً. وهناك من عطل لا عن نظر بل تقليداً. فهو شقي مطلق. وهناك من أشرك عن نظر فأخطأ. وهناك من أشرك لا عن استقاء نظر. فهو شقي. وهناك من أشرك عن تقليد. فهو شقي. وهناك من عطل بعدما اثبت عن نظر بلغ فيه أقصى القوة التي هو عليها. وهناك من عطل بعدما اثبت لا عن استقصاء في النظر بل تقليداً ـ فهو شقي ـ لقد أراد ابن عربي = =

بعبارة أخرى، إن مساعي الأفراد والجماعات والأمم هو تمظهر لمَّا في باطنها. وتجسيدها الظاهري إن كان موافقاً لما في باطنها يشكل خطوة إلى الأمام في طريق الحق، وإن كان مخالفاً فانه عصيان الظاهر. وعصيان الظاهر أيضاً عبادة لكنها عبادة خاطئة في طريق الحق. لهذا ينوب الظل في الطاعة. إنها طاعة الظاهر فقط. وفي حقيقتها هي طاعة الحس. من هنا تقييدها وضيقها وعدم اتساعها. فهي لا تستطيع أن تتجاوز الظاهر. وتبقى لهذا السبب عائمة ضمن حدود الجسد. لهذا تصنع عمرانها الخاص في العمارة من هياكل فخمة فارغة من حقيقة الباطن.

= القول، بان تنوع الأديان هو تجلٍّ للحقيقة المحمدية ودرجة من درجات إدراكها في الوقت نفسه. ومنهما تتبلور أشكال الأديان، باعتبارها درجات في التوحيد. فالجميع يوحِّد الله، إلا أن كل منها يراه بما هو مستعد له. ذلك يعني أن تنوع الأديان بالنسبة له هو تنُّوع درجات التوحيد. لهذا لم ينظر إليها بمعايير المؤمنين والكفار والمشركين ولا بمقاييس الإسلام والنصرانية واليهودية والمجوسية والبراهمة.

تعدُّدية طرق الوصول إلى الله

ونجمل هذه الطرق في ما يلي:

الطريق الأول: النظر في الآثار، قال الإمام علي عليه السلام حين سئل عن إثبات الصانع فقال: (**البعرة تدل على البعير والروثة تدل على الحمير، وآثار القدم تدل على المسير، فهيكل علوي بهذه اللطافة، ومركز سفلي بهذه الكثافة، كيف لا يدلان على اللطيف الخبير؟!**)[1]. وفي دعاء عرفة للإمام الحسين عليه السلام: (**إلَهي! أَمَرْتَ بِالرُّجُوعِ إلَى الآثَارِ؛ فَارْجِعْنِي إليكَ بِكِسْوَةِ الأنْوَارِ وَهِدَايَةِ الاسْتِبْصَارِ...**).

وعلى العموم، فهذا النوع من معرفة الله، الذي هو عبارة عن اقتفاء الأثر للوصول إلى المؤثّر، وبحث سرّ الخلق للوصول إلى الخالق هي معرفة إجمالية وليست مفصّلة. معرفة عن بعد ومن وراء حجاب، وليست عن قرب وبدون حجاب، وهي معرفة الضعفاء والعاجزين لا معرفة الرجال قويي الإرادة وعالي الهمة، ولهذا تمم الإمام الحسين عليه السلام كلامه في دعاء عرفة بقوله: (**...حَتَّى أَرْجِعَ إليكَ مِنْهَا كَمَا دَخَلْتُ إليكَ مِنْهَا مَصُونَ السِّرِّ عَنِ النَّظَرِ إليهَا، وَمَرْفُوعَ الهِمَّةِ عَنِ الاعْتِمَادِ عَلَيْهَا؛ إنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ**).

هذه المعرفة، معرفة البعرة التي تدل على البعير، والروثة تدل على الحمير.

---

(١) البحار ج ٣ ص ٥٥ رواية ٢٧.

أين هذا من المعرفة بعد مجاهدة طويلة وعذاب مرير طوال عمر مديد؟!.

وكذلك روي عن (جامع الاخبار): (**سُئِلَ أَمِيرُ المُؤمِنِينَ صَلَوَاتُ اللهِ عَلَيْهِ: مَا الدَّلِيلُ على إثْبَاتِ الصَّانِعِ؟! قَالَ: ثَلاثَةُ أَشْيَاءَ: تَحْوِيلُ الحَالِ، وَضَعْفُ الأَرْكَانِ، وَنَقْضُ الهِمَّةِ**).

وفي (التوحيد) للصدوق. . .عن هشام بن سالم قال: (**سُئِلَ أَبُو عَبْدِ اللهِ عَلَيْهِ السَّلاَمُ فَقِيلَ لَهُ: بِمَ عَرَفْتَ رَبَّكَ؟! قَالَ: بِفَسْخِ العَزْمِ وَنَقْضِ الهَمِّ؛ عَزَمْتُ فَفَسَخَ عَزْمِي وَهَمَمْتُ فَنَقَضَ هَمِّي**).

ومثل هذه المعرفة (دلالة الأثر على المؤثر) وهي التي يطلق عليها في المنطق البرهان (الإنّيّ) معرفة من المعلول إلى العلّة، ومن المخلوق إلى الخالق، ومن المصنوع إلى الصانع هي ناقصة وغير وتامة ولا تؤدي إلى المطلوب.

سُئِلَتْ عجوز: كيف عرفتِ الله؟ أجابت: من آلة النسيج هذه، فعندما أمسك مقبضها وأدوّره بهذا الدوران يُنسج الحبل، وحيث أرفعُ يدي وأتوقف عن التدوير تتوقّف ويبقي الصوف والقطن على حاله، عندها لا نسيج يُنسج، ولا ليف يُبرم.

من هنا أيقنت أن للأفلاك والنجوم والكواكب السيارة والشمس والقمر والأرض ونظام الخلق بأجمعه خالقاً مقتدراً، متى شاء عطّل الوجود ورماه في هوة العدم. وإن شاء أمدّه بأسباب الحياة وأدار عجلة استمراره.

ولهذا قيل: (**وَعَلَيْكُمْ بِدِينِ العَجَائِزِ**) ولكن مهما يكن من أمر، عليك أن لا تنسى بأنّك كائن ذو إرادة قوية عالية، فإذا اقتصرت على دين العجائز كان مصيرك الحزن والندامة في الحياة الدنيا، والحسرة والخذلان في الآخرة.

الطريق الثاني: معرفة النفس، قال رسول الله: (**من عرف نفسه فقد عرف ربه**) وقال الإمام علي عليه السلام: (**أعرفكم بربه أعرفكم بنفسه**)، وهذا الطريق هو طريق أهل البيت عليهم السلام، وهو أقصر الطرق وأتمها، وهو الذي سمّاه الرسول الأكرم بـ(الجهاد الأكبر).

وبدون هذين الطريقين لا تكون هناك معرفة ولا عرفان، ولا يمكن تحصُّل الكمال بغيرهما، ولا يمكن الاقتصار على واحد منهما. والأول هو ما يسمى بـ(العرفان العلمي أو النظري) والثاني هو (العرفان العملي أو السلوكي).

وذلك لأن الإنسان ـ كما ذكرنا ـ كائن عجيب[1] مكون من ظاهر وباطن وحقيقة، وبهذا الاعتبار له ثلاث نشآت وثلاث عوالم: نشأة ظاهرية ملكية ناسوتية دنيوية هي ظاهرة، ونشأة باطنية غيبية ملكوتية هي باطنة، ونشأة واقعية ملكية ملكوتية هي حقيقة وهي قيوميته بمقام الواحدية المثلية (**عبدي أطعني تكن مثلي...**).

عندما يلجأ إلى الفكر والبرهان في طلب الحق سبحانه وسيره إلى الله، يكون سيره عقلياً وعلمياً، ولا يكون من نوع سير أهل السلوك

---

(١) حقيقة الإنسان هي: (بدن مادي عنصري ﴿فَإِنَّا خَلَقْنَاكُم مِنْ تُرَابٍ﴾ (الحج: الآية/ ٥) ونفس ﴿خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾ (النساء: الآية/ ١) وقلب ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ (ق: الآية/ ٣٧) وعقل ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ﴾ العنكبوت: الآية/ ٤٣.. وربما جمعت ضمنياً جميع هذه المراتب في قوله تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَٰكِن تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾ الحج: الآية/ ٤٦. ولكل مرتبة عالم بحسبها، ولكل مرحلة من مراحل السير إلى الله وكل مقام ما يختص به. وتمام الكمال بتحصيل كمالاتها والسمو به إلى أعلى مراتبها الخاصة... ولتعلم بأن لكل من هذه المراتب تقسيمات ومراتب أيضاً) أنظر (الإنسان الكامل) ضمن موسوعتنا هذه.

وأرباب العرفان، لأنه قد سقط في الحجاب الأكبر والأعظم، من دون فرق بين أن ينظر إلى الأشياء من ماهياتها، والتي تعتبر الحجب الظلمانية، ويبحث عن الحق المتعالي من خلالها أو ينظر إلى الأشياء من خلال وجوداتها التي تكون حجباً نورانية. وإن لجأ إلى السير والسلوك دون النظر في الآيات فسوف لن يصل إلى ما يرجوه الحق منه ولا يقدر على التواصل بين الخلق فـ (**زكاة العلم إنفاقه**) وسوف لن يكون علما نامياً بل قد لا ينفع به إلَّا نفسه، بل حتى نفسه لا تصل إلى الكمال به لقصوره ومحدوديته. وأما إن جمع بين طريق النظر الفكري والجهاد النفسي فسيستوجب كمال العرفان النظري والعملي معاً، وسيتهيأ إلى خلق الاستعداد لبلوغ مراتب العرفاء الكمّل والأولياء النافين لأنفسهم ولغيرهم من خلق الله وعياله.

إن الشرط الأول في السير إلى الله هو (الخروج من البيت المظلم للنفس والذات والأنانية) فكما أن الإنسان في السفر الخارجي العيني المحسوس، لا يكون مسافراً ما دام هو في مكانه وبيته رغم تخيّله السفر وتحدثه عن كونه مسافراً، بل لا بدَّ من ترك المكان ومغادرة البيت فعلاً حتى يقال أنه مسافر، وكما أن السفر الشرعي لا يتحقق إلا بعد مغادرة البلد واختفاء آثاره، فكذلك لا يتحقق هذا السفر العرفاني إلى الله، والهجرة الشهودية إلا بعد التخلي عن البيت المظلم للنفس واختفاء آثارها ومعالمها، لأنه ما دامت آثار التعينات مشهودة وأصوات الكثرات مسموعة، لا يكون الإنسان مسافراً، بل انه تخيَّل السفر وادّعى السير والسلوك.

فبعد أن يغادر السالك إلى الله بخطوات ترويض النفس والتقوى الكاملة، ولم يصطحب معه في هذا الخروج العلقة الدنيوية والتعيُّنات، ويتحقق له السفر إلى الله سبحانه، يتجلى له الحق المتعالي قبل كل شيء على قلبه المقدس بالألوهية ومقام ظهور الأسماء والصفات، ويكون هذا

التجلي أيضاً مرتَّباً ومنظماً، حيث ينطلق من الأسماء المحاطة مروراً بالأسماء المحيطة حسب شدّة السير وضعفه وحسب قوة قلب السالك وضعفه على التفصيل الذي لا يستوعبه هذا الكتاب، حتى ينتهي إلى رفض كل تعينات عالم الوجود سواء كانت تعينات تعود إلى نفسه أو تعينات راجعة إلى غيره والتي تعتبر ـ أي هذه التعينات الغيرية ـ في المنازل والمراحل التالية من التعينات العائدة إلى نفسه أيضاً وبعد الفرض المطلق يتم التجلي بالألوهية، ومقام الله الذي هو مقام أحدِية جمع ظهور الأسماء، وتظهر **(اعرفوا الله بالله)** في مرتبتها الأولية النازلة.

(ولدى وصول العارف إلى هذا المقام والمنزلة، يفنى في هذا التجلي، فإذا وسعته العناية الأزلية، لحصل للعارف الفاني في هذا التجلّي، إستيناساً، ولزالت عنه وحشة الطريق ونَصَب السفر، واستفاق، فلم يقتنع بهذا المقام، ويستمر بخطوات ملؤها الشوق والعشق، ويكون الحق المتعالي في سفر العشق هذا مبدأ السفر والباعث على السفر ونهاية السفر، وتتم خطواته في أنوار التجلي، فيسمع هاتفاً يقول له " تقدّم" ويستمر في التقدم إلى أن تتجلّى في قلبه بصورة مرتَّبة ومنظَّمة، الأسماء والصفات في مقام الواحديّة، حتى يبلغ مقام الأحدِّية. ومقام الأحدِّية الاسم الأعظم الذي هو اسم الله، فيتحقق في هذا المقام **(إعرفوا الله بالله)** في مرتبة عالية، ويوجد أيضاً بعد هذا المقام، مقام آخر لا مجال لذكره فعلاً)[١].

و اعلم أن العارف السالك إذا وصل إلى هذه المقامات وصفى نفسه عن رذائل الصفات وحليّها بفضائل الأخلاق واستغرق وقته بذكر الله تعالى حصل له مرتبة العروج إلى الأفلاك والارتباط مع روحانيات الملأ الأعلى وملائكة الملكوت وسكان عالم القدس ويشرق قلبه بالأنوار الإلهية

(١) نور ملكوت القرآن.. الشيخ محمد الحسيني الطهراني (قدس سره).

والابتهاجات العقلانية ويشاهد ذاته وصفاته وأفعاله فانية في تجليات أنوار اللاهوت ويبقى بعد الضياء في الله باقياً بالبقاء بالله ويرى بعين العيان ونور البصيرة وجه الحق بالحق.

و بالجملة: (يحصل له بسبب ارتباطه بذلك العالم وتوجهه إلى مبدأ الحق وبسبب تصفية مرآة قلبه الذي هو مرآة حقائق الأشياء ومجلاةٌ لصورها مناسبةً للعالم المعنوي بحيث يتمثّل في سرّه صور جميع الأشياء من الماديات والمجردات وإن لم يكن لتلك المجردات بحيث ذواتها وجود حسي ولا صورة حسية لكنها يظهر وينكشف بروحها متشكلة بأشكال المحسوسات متمثلاً بمثل الماديات ويصير متجلياً عليه بالصور المناسبة لمقام ذلك العارف وحاله)[١].

فمن لم يدرك أمثال ذلك ولم يصل إلى حقيقته، فلا يبادر إلى إنكاره، فانه واقع في حيّز الإمكان **(كل ما قرع سمعك فذره في ساحة الإمكان حتى يذودك عنه ساطع البرهان)**[٢] كما ورد في الأخبار المعتبرة أن جبرائيل عليه السلام ظهر بصورة دحية الكلبي وسائر الصور الحسية على خير البشر، وورد في الأخبار المتفرقة أن بعض الملائكة ظهرت بصورة شخص على بعض الكمل من الأولياء، بل على بعض الزهّاد والعبّاد. وإذا وصل العارف إلى هذا المقام تتجلى عليه من مبدئه وموجده تجليات ذاتية وصفاتية وأفعالية وآثارية مناسبة لحاله ومقامه، والغالب أن يكون التجلي الآثاري أثراً متلبساً بملابس الأكوان وعالم الشهادة، فيتمثل بمُثل عالم الحس من الصور الحسية والجسمانية، وأكثره أن يكون بصورة إنسان كامل. ويسمى هذا التجلي باصطلاح القوم بـ(التجلي الصوري) وأكثر التجليات الصفاتية تكون بالتجلي بالصفات الكمالية، مثل العلم والقدرة

---

(١) الفتوحات المكية... ابن العربي. (٢) كتاب (الإشارات) ..لابن سينا.

والإرادة وأمثالها، وأما في التجلي الذاتي فيتجلّى من حضرة القدس ذات من الذوات النورية أو آية من الآيات البهية مصورة بالصور الحسية ولا سيما الصور المألوفة، فيصير العارف فيه فانياً مطلقاً بحيث لا يبقى له علم وشعور بذاته ولا بصفاته ولا بشيء آخر أصلاً، كما قال سبحانه: ﴿لَن تَرَىٰنِي وَلَٰكِنِ ٱنظُرۡ إِلَى ٱلۡجَبَلِ فَإِنِ ٱسۡتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوۡفَ تَرَىٰنِيۚ﴾[1].

و هذه التجليات تختلف بحسب قوتها وضعفها وصفائها وكدورتها وزيادتها ونقصانها وأوقاتها وحالاتها المختلفة بأحوال السالكين، فهذه التجليات للأنبياء وأوصيائهم عليهم السلام تكون أعلى وأتم وأقوى وأكمل منها بالنسبة إلى غيرهم وتختلف أيضاً بحسب مراتبهم العالية، ولكنهم عليهم السلام قد يحتاجون في التجليات الغير الذاتية إلى توسط تلك، وإن كان ذواتهم الشريفة وأرواحهم النورية أشرف من ذلك الملك، وقد أوضحوا سلام الله عليهم ذلك في كثير من المناسبات.

فقد ورد عن الأمير عليه السلام أنه قال: (**أنا عندي مفاتيح الغيب لا يعلمها بعد رسول الله إلا أنا.. .أنا ولي الحساب، أنا صاحب الصراط والموقف، أنا قاسم الجنة والنار.. .أنا خازن العلم، أنا طور الحلم، أنا أمير المؤمنين، أنا عين اليقين، أنا حجة الله في السماوات والأرض، أنا الراجفة، أنا الصاعقة، أنا الصيحة بالحق، أنا الساعة لمن كذّب بها، أنا ذلك الكتاب الذي لا ريب فيه، أنا الأسماء الحسنى التي أمر الله أن يدعى بها، أنا ذلك النور الذي اقتبس منه الهدى...**)[2].

---

(١) الأعراف: الآية/١٤٣ .

(٢) مشارق أنوار اليقين في أسرار أمير المؤمنين لرجب البرسي ص: ١٧٠/ بغية الطالب في معرفة علي بن أبي طالب، ليونس رمضان ص: ٤٠٨-٤١٠ ط. بيروت / لوامع النورانية للسيد هاشم البحراني.

و لهذا المقام تفصيل محرر في موضعه[1]، وبيانه على الإجمال: أن الأنبياء والأولياء عليهم السلام لمّا وصلوا إلى مقام جمع الجمع وشاهدوا الكثرة في عين الوحدة وبالعكس وحصلت لهم ملكة العروج والنزول، والصعود والهبوط على أكمل وجه بحسب مراتبهم العلّية ودرجاتهم السنية صاروا مستعدين لمنصب النبوة والولاية وإرشاد الخلائق وهدايتهم.

ثم لمّا كان لهم كمال الارتباط والاتصال بالعالم الإلهي العُلوي فهم متنزهون عن الارتباط بالعالم السفلي والاتصال بكثرات العالم الدنيوي، إذ قوة تجردهم بلغتْ حداً رفع المناسبة بينهم وبين موجودات العالم الجسماني، فلا مناسبة بوجه بينهما كما لا مناسبة أصلاً بين هذه الكثرات وبين موجدها الحق.

فلا جرم اقتضت العناية الإلهية والرأفة الربانية أن ينزلهم من مراتبهم العلّية ومدارجهم السنية إلى العالم السفلي لإرشاد عباده وتنوير بلاده، وليس النزول هنا هو التدني في مراتب الكمال، بل هو عين الكمال (من الحق إلى الخلق بعدما طووا مقامات العروج من الخلق إلى الحق وبقائهم في الحق إلى الحق بالحق).

فان إيجاد الكائنات إنما هو بمحض الفيض والجود، فلا يليق بالفيّاض الجواد أن يبخل على عباده الضالين في بيداء الجهالة والهلكة، وكان من المحال أن تحصل المناسبة بين الواجب سبحانه وهذه الكثرات وأن يحصل لكل عبد بالنسبة إلى خالقه الحقيقي قرب يوجب المناسبة بينهما بحيث يصير هذا العبد مستعداً لإستفاضةِ من الله تعالى بلا واسطة، بل الممكن حصول هذا القرب وهذه المناسبة بينه تعالى وبين بعض الكمّل من عباده، فتتحقق واسطة الهداية ووسيلة القرب بين الحق وبين خلقه،

---

(١) راجع كتاب (العرفان والمعصوم) ضمن موسوعتنا هذه.

فيكونون هم الأدلّاء إلى الله وباب حضرته **(يا علي أنا وأنت أبوا هذه الأمة)**.

و بيان ذلك:

إن قربه سبحانه بالنسبة إلى جميع عباده، بل كل مخلوقاته وإن كان على السواء، لان قربه تعالى بالنسبة إليهم إنما هو من حيث العلّية والإحاطة والوجود والشهود إلا أن قربهم إليه ليس على السواء، إذ قربهم إليه من حيث المعلولية والمخلوقية والارتباط والاستعداد والسلوك وحصول التجرد والتصفية، والكل وإن كانوا في القرب المترتب على المعلولية والمخلوقية والارتباط على السواء إلا أنهم مختلفون في القرب بحسب السلوك العرفاني.

فظهر أن قرب الحق إلى عباده مغائر لقربهم إليه وبينهما بون بعيد، كيف وهو أقرب إليهم من حبل الوريد وهم من حيث ذواتهم وأنفسهم في غاية البعد من حضرته؟! (كيف والقرب الذي من طرق الحق سبحانه إليهم على وتيرة واحدة أزلاً وأبداً لا يزيد ولا ينقص ولا يتغيَّر، بل هو ثابت واقع من الأزل إلى الأبد وليس مختصاً بزمان ولا مكان والكل فيه على السواء وليس لأحد فيه مزية على الآخر؟؟!!

(وأمّا القرب الذي من طرق العباد فلا يحصل إلا بعد استعدادهم وسلوكهم ومجاهدتهم وسعيهم في تحصيل العلم والعمل، وتصقيل نفسهم عن الكدورات والرذائل بمصاقيل الشريعة، وتطهيرها عن أقذار عالم الطبيعة وتصفيتها عن الهواجس النفسانية بالمجاهدات الشرعية، وتجريدها عن العلائق البشرية الحسية، وتخليصها عن العوائق البدنية الجسمية، واتصافهم بصفات الحق والتخلق بأخلاقه، وتوجههم بشراشرهم إلى قدس الجبروت، وانقطاعهم بالكلية إلى صقع الملكوت، والإعراض عن اللذات الجسمانية

والمشتهيات النفسانية، والتعود بصدق الأقوال وحسن الأفعال، وتزكية النفس عن رذائل الأخلاق ونقائص الأعمال، والتجلي بشرائف الصفات وفضائل الملكات، والاجتناب عن الإفراط والتفريط في القول والعمل، والتزين بزينة الكرام الكمَّل، والاشتغال بالطاعات الشرعية والوظائف الدينية، والمواظبة على العبادات، والاجتهاد في تحصيل السعادات، والمداومة على الصمت وقلة الكلام، وتقليل الأكل والشرب والمنام، وصرف الأوقات في الذكر والفكر والأنس بالله تعالى)[١] إلى غير ذلك من أسباب لا تحصى.

فإن من وفَّقه الله لتحصيل هذه الشرائط يحصل من طرفه القرب إلى ربه تعالى وتحصل له المناسبة بينه وبين الحق، وإذا قطع مثله جميع المقامات والمراتب وحصل له الاتصال التام بالعالم العُلوي. . وإن ارتفعت المناسبة بينه وبين الكثرات إلا أنه يمكن حصولها بعد إنزاله عن مرتبة العلّية بخلاف حصولها بين الله تعالى وبين الكثرات، فانه غير ممكن.

فالأنبياء والأولياء عليهم السلام بعد طيّهم جميع المقامات وارتباطهم بعالم القدس واتصالهم بالعُلويات والملكوت الأعلى أنزلهم الله سبحانه تفضلاً منه على عباده من معارج القدس إلى مهابط الأكوان، فصاروا متوسطين بين أوج الوجوب وحضيض الإمكان حتى يتمكنوا من الأخذ من العالم العُلوي والإيصال إلى سكان العالم السفلي بإصعادهم من حضيض عالم الناسوت إلى أوج قدس صقع الجبروت وردعهم عن مشاركة سكان عالم الزور وإيصالهم إلى مرافقة قطان دار السرور بحسب استعداد كل شخص وقابلية كل عبد لزمرة الرسل كلتا الملكتين والجنبتين ـ اعني ملكتي الصعود والهبوط وجنبتى العروج والنزول ـ لكنهم لمّا صاروا بأمر

(١) كتاب (الذريعة) الشيخ آغا برزك الطهراني.

﴿ٱهۡبِطُوا۟﴾[1] وبحكم الحق - جلّ شأنه - مشتغلين بمصالح العباد ومتوغلين في إصلاح البلاد ومرتبطين بالعالم السفلي، فإذا حصل لهم التوجه إلى العالم العُلوي مع ذلك التقيد والارتباط والتوغل والإيصال احتاجوا في التجليات غير الذاتية إلى توسط ملك ليس له كلتا الجبلتين والملكتين، بل له ملكة الصعود والعروج فقط، ولذلك يكون النبي محتاجاً في صعوده وعروجه إلى ذلك المُلك[2] مع كونه أفضل واشرف منه بمراتب شتى وكذا إذا حصل لهم التوجه التام إلى العالم العُلوي يحتاجون في هبوطهم ونزولهم إلى جذب جاذبٍ من السفليات وقول النبي صلى الله عليه وآله وسلم لبعض أزواجه: (كلميني) أو (اشغلني) كان لهذا.

و بالجملة: لمّا كان للأنبياء والأولياء عليهم السلام ملكة الاتصال بكل من العَالَمين، فإذا حصل لهم اتصال بأحدهما لا يمكنهم الصعود والهبوط منه إلا بإعانة واحدة من أهل العالم الآخر من ملك روحاني يذكر رؤيته العالم العُلوي ويشوقه إليه ويزيل ميله إلى العالم الدنيا الحسي أو شخص جسماني يوجب تكلمه أو رؤيته السقوط عن الروحانيات والركون إلى الجسمانيات.

تنبيه:

اعلم أيّدك الله بنوره؛ أن قول الإمام علي عليه السلام:

تحسب نفسك جرم صغير — وفيك انطوى العالم الأكبر
وأنت أنت الكتاب المبين — بأحرفه يظهر المضمر

(١) البقرة: الآيتان/ ٣٦ و ٣٨...الأعراف: الآية/ ٢٤.

(٢) الإنسان الكامل لصيرورته العالم الأكبر فلا يكون الملك شيئاً خارجياً عنه، بل الكل من ملكاته...فافهم.

يشير إلى الإنسان الكامل الذي هو محتوى جميع العوالم العُلوية والسفلية ومن فيهن، وما أشرنا إليه من التجليات الملائكية والصورية وغيرها ما هي إلّا ملكات ذلك الإنسان منه صدورها وإليه ورودها وبه وجودها.. فانظر تعرف!!.

إن الأفعال مع كونها بأسرها مستهلكة في جنب فعله تعالى صادرة عن محالها، فالفعل ثابت للعبد لمباشرته إياه وصدوره منه وقيامه به، فلا جبر. ومسلوب عنه من حيث هو هو ومن حيث وجوده في نفسه، إذ لو قطع النظر عن ارتباطه بوجود الحق لكان معدوماً وكذا فعله، إذ كل فعل متقوّم بوجود فاعله، وعلى هذا فلا تفويض أيضاً. وإلى هذا يشير قوله سبحانه: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾[1] حيث اسند الفعل إلى العبد ومع ذلك نفاه عنه واسنده إلى الله، فإن هذا إنما يصح إذا كان الفعل بالاعتبار الظاهري وفي بادئ النظر صادراً عن العبد، وبالاعتبار الواقعي وفي دقيق النظر صادراً عنه سبحانه: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾[2].

---

(١) الأنفال: الآية/١٧.

(٢) الصافات: الآية/٩٦.

سعي الإنسان للقاء الله

قال الله المولى عزّ وجل في كتابه الكريم: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلْإِنسَـٰنُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَـٰقِيهِ﴾[1].

قال العلامة الطباطبائي (قدس) في كتاب (تفسير الميزان) في تفسير هذه الآية الكريمة:

(قال الراغب: الكَدْحُ: السعي والعناء، انتهى. ففيه معنى السير.

وقيل: الكدح: جهد النفس في العمل حتى يؤثّر فيها، انتهى. وعلى هذا فهو مُضَمّن معنى السير، بدليل تعدّيه بـ(إلى) ففي الكدح معنى السير على أي حال.

وقوله: ﴿فَمُلَـٰقِيهِ﴾ عطف على ﴿كَادِحٌ﴾، وقد بيَّن به أن غاية هذا السير والسعي والعناء هو لله سبحانه بما أن له الربوبية، أي أن الإنسان بما أنه عبد مربوب ومملوك مُدَبَّر، ساعٍ إلى الله سبحانه، وبما أن ربه ومالكه المُدَبِّر لأمره، فإن العبد لا يملك لنفسه إرادة ولا عملاً، فعليه أن لا يريد ولا يعمل إلّا ما أراده ربه ومولاه وأمره به، فهو مسؤول عن إرادته وعمله.

ومن هنا يظهر **أولًا** أن قوله: ﴿إِنَّكَ كَادِحٌ إِلى رَبِّكَ﴾ يتضمن حجة على المعاد، لمّا عرفت أن الربوبية لا تتم إلّا مع عبودية، ولا تتم العبودية

(١) الإنشقاق: الآية/٦.

إلَّا مع مسؤولية، ولا تتم مسؤولية إلَّا برجوع وحساب على الأعمال، ولا يتم حساب إلَّا بجزاء.

وثانياً: إن المراد بملاقاته: انتهاؤه إلى حيث لا حكم إلَّا حكمه، من غير أن يحجبه عن ربه حاجب.

وثالثاً: أن المخاطب في الآية هو الإنسان بما أنه إنسان، فالمراد به الجنس، وذلك أن الربوبية عامة لكل إنسان).

قد أثبت أعاظم حكماء الإسلام أن بين رب العزة وبين مخلوقاته نوعاً من الجذب والانجذاب يعبَّر عنه بـ(العشق) وورد في الحديث القدسي: (**ما زال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع إمكانياته به... الحديث**).

ولا جرم أن حب الله لمخلوقاته هو الذي أوجدها وألبس كل واحد منها كلٌ حسب إمكانياته واستعداده وماهيته المتفاوتة) لباس الوجود والبقاء، ووصف كلٌ منها بصفاته حسب ما يتناسب معه. إن هذا هو الحب الذي أعطي العالم كيانه وبقاءه وديمومته، بدءاً بالأفلاك ومروراً بالأرض والذَّرة إلى الذُّرّة، وجعلها كلها موجودات تتحرك نحوه وتشق طريقها إليه. وكذا حال حياتنا ومعيشتنا في حركتنا نحو الله، فهي تمضي قدماً في ذلك بواسطة ذلك الحب والعشق الذي أوجده الله عزّ وجلّ في الخلقة والفطرة.

وعلى هذا فإن كل موجود من الموجودات الإمكانية يجد طريقه إلى الاستمرار في حياته وبقائه على أساس، وأصل ذلك الحب للمحبوب، وهكذا يستمد قانون التجاذب (الجذب والانجذاب) استمراريته بين جميع المخلوقات السفلية (الدنيا) والعوالم العُلوية.

إن هذا التجاذب المستقر في كل موجود وبشكل معين، هو السبب

في تكوين وإنشاء تلك الحركة المتجهة نحو المبدأ الأعلى عبر مدارج ومعارج متباينة، وهو السبب في ذلك الحب الذي يدفع بجميع العاشقين إلى التحرك باتجاه ذلك المحبوب والسير نحوه بوساطة ذلك الحب، من دون حجاب أو من وراء حجاب على السواء.

وكل ما في الأمر أن الموجودات الضعيفة والماهيات السفلية تتعرض خلال سيرها لتأثير شديد من قِبَل قوى أشد منها نظراً لصفة المحدودية الموجودة في وجودها، وهو ما يتسبب في فنائها هناك.

وطبقاً للقاعدة القائلة: (الأقرب فالأقرب)، فإن أي موجود عالٍ هو غاية السير عند الموجود والمعلول الأدنى منه، حتى يصل إلى ذات الحق والمُصَدِّر المطلق، والذي هو الموجود الأول العظيم اللامتناهي في عالم العوالم، حيث يفنى فيه وتتحقق عند ذاك عملية التحابب والتعاشق بين الحق سبحانه وتعالى وبين ذلك الموجود.

وقد عبَّر في هذه الآية الشريفة الكريمة عن تحرك الإنسان نحو هذا المحبوب ذي الجمال، والمعشوق صاحب الجلال، وهو الهدف النهائي والمقصد الرئيسي بـ(الكدح).

ومعنى ذلك: أنه يتوجب على الإنسان ـ وهو أشرف المخلوقات استعداداً ـ أن يُوصِل ذاته ونفسه إلى الفناء التام.

فهنالك من وفِّقوا ووصلوا، وهنالك من أضاعوا استعدادهم وضيعوا عدَّتهم، وفشلوا في أن يجدوا مأمناً وأمناً في حرم أمنه، وعجزوا عن الاستقرار في ظله، ولم يفلحوا في اجتياز موانع الصراط والدخول إلى حضرة جلاله، وسيلتقي كل منهم به ويتلاقى معه وسيصلون إلى محبوبهم الحقيقي من وراء ألف حجاب، وعندها سيوقنون بأنه هو وحده غاية مرادهم وحبيب قلوبهم، وكل ما في الأمر، أنهم في دنيا الشهوات الدّنية

التي أعشت عيونهم، لم يروا جلاله، وها هم، يصلون بعد الحجب لملاقاة ربهم عزّ وجلّ.

وللشيخ الرئيس أبي علي ابن سينا رسالة في ذكر العشق تحت عنوان (رسالة العشق) وفيها يتوسع في مقالته ويقول بأن العشق لا يختص بالإنسان وحده، بل بجميع الكائنات، من الفلكيات والعناصر، والمواليد الثلاثة (المعادن والنباتات والحيوانات) مجبولة عليه بالفطرة، وهي منقوشة في ذاتها وماهيتها) وتبدأ الرسالة بالعبارة التالية:

(بِاسْمِكَ اللَّهُمَّ وَبِحَمْدِكَ، سَأَلْتَ أَسْعَدَكَ اللَّهُ يَا عَبْدَ اللَّهِ الفَقِيهَ المُعْصِرِيَّ! أَنْ أَجْمَعَ لَكَ رِسَالَةً تَتَضَمَّنُ إِيضَاحَ القَوْلِ فِي العِشْقِ على سَبِيلِ الإِيجَازِ فَأَجَبْتُكَ. . . إلى آخرها).

ويستطرد في بحثه (عشق النفوس المتألهة) حتى يصل إلى المقطع الذي يقول فيه:

(الآن، أصبح واضحاً، بأن العلة الأولى، هي مصدر كل الخيرات، ولا مسبب لهذه العلة. وعليه، فهذه العلة (الله) هي الخير المطلق، استناداً لمحض ذاته المقدسة، وكذلك، بالقياس إلى جميع الموجودات، وذلك، لأنه هو حبل بقاء المخلوقات ودوامها.

وهذه المخلوقات، هائمة ومشتاقة إلى كمال العلة الأولى، وبهذا، يكون هو الخير المطلق، بكل الاعتبارات وعلى جميع الأوجه.

وقد قلنا من قبل (لا زال الكلام له) إن من أدرك خيراً هام فيه بلا إرادة منه، ولهذا، فالعلة الأولى، هي المعشوق بالنسبة إلى النفوس المتألهة، ولأن كمال هذه النفوس، الإنسيّ منها والملائكي، هو تصور تلك النفوس للمعقولات كل حسب قدرته (من باب التشبه بذات الخير

المطلقة) حتى تصدر عنها أفعال عادلة من قبيل الفضائل البشرية، وعلى مثال تحريك النفوس الملائكية للجواهر العُلوية السائلة. إن بقاء الموجودات في عالم الكون والفساد (هو من باب التشبه بذات الخير المطلقة) والتقرب له والاستفادة من كماله وفضيلته والانتفاع بها. وعلى هذا فقد بات واضحاً أن الخير المطلق هو معشوق هذه النفوس، ولذا سمِيت تلك النفوس بـ «المتألهة» لسبب نسبتها وتشبهها به وحبها له؛ وهذا العشق وذلك الحب ثابت ومتأصل في تلك النفوس المتصفة بـ التَّأَلُّه، غير زائل عنها). حتى يصل إلى قوله:

(أصبح واضحاً بأن وجود الحق، وهو الخير المطلق، هو المعشوق الحقيقي للنفوس الإنسية والملائكية).

ويقول في الفصل الختامي:

نريد في هذا الفصل، الخروج بعدة استنتاجات:

أولاً: كما ذكرنا سابقاً، أن جميع الموجودات في هذا الكون، هي في الحقيقة، عاشقة وتوّاقة إلى الخير المطلق، بفعل العشق الغريزي، وهذا الخير المطلق متجلٍ لعشاقه، ولكن هذا التجلي مختلف بحسب درجات هذه الموجودات، حيث إنهم كلما ازدادوا تقرباً من الخير المطلق، عظم تجلّيه لهم، والعكس بالعكس.

ثانياً: الخير المطلق والعلة الأولى، يميل انسجاماً مع كرمه ورحمته الذاتيتين إلى أن يشمل بلطفه جميع الكائنات.

ثالثاً: وجود كل الموجودات هو انعكاس لهذا اللطف من لدن الخير المطلق.

أما وقد تم توضيح هذه المسألة بشكل إجمالي، الآن نقول: بأن في

تركيب آحاد هذه الموجودات عشق غريزي لأجل استحصال كمالها الذاتي، وكمالها هو نفسه الخير الذي أشرنا إليه.

إذاً، فسبب وقوع كل الخيرات، هو ذلك المعشوق الحقيقي لكل الموجودات، والذي عبَّرنا عنه بالعلة الأولى، فهي معشوق كل الموجودات، وإذا كان هناك من حُرِم معرفته، وجهل وجوده، فهذا الجهل لا ينفي العشق الغريزي في الموجودات، لأن كلاً وراء كماله الذاتي، وحقيقة الكمال ـ الذي هو الخير المطلق ـ تلك العلة الأولى، والتي تتجلى لكل الموجودات، بحسب ذاتها، إلّا أن يكون محجوباً بذاته عن التجلّي، فيلزم أن يستتر، فلا ينعم أي من الموجودات من فيض وجوده.

إذا كان تجلّي الخير الأول هو بتأثير الغير، فيجب إذاً أن تكون الذات المتعالية، والمنزهة عن كل النقائص، واقعةً تحت تأثير الغير أيضاً، وهذا محال، بل الخير الأول يتجلّى بحسب الذات، وحجب تجلّيه عن بعض الذوات، هو لقصور وضعف في هذه الذوات ليس إلّا.

وبعبارة أخرى: كل نقص وعيب، يكون من جانب القابل، وليس من جانب الفاعل، وإلّا فذاته المقدسة متجلية بحسب الذوات.

ويستطرد في قوله حتى يصل إلى:

الثاني: أن الموجود المتهيئ لان ينعم باللطف الإلهي، هو موجود ذو نفس إلهية، على الرغم من أنه في البدء، ومصداقاً للآية الكريمة ﴿عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ﴾[1] وجد بتأثير الفعل الفعال، ومن موقع القوة، وأمدته من موقع التصورات ورتبة التعقلات، ولكن، ما أن يصل إلى حدود الفعلية، وينعم بنعمة القرب من الحق تعالى، حتى يعلو ويسمو إلى مراتب أعلى

(١) النجم: الآية/ ٥.

من ذلك. حيث يقول الملك المقرّب من الله في هذا المقام: (**لَوْ دَنَوْتُ أَنْمُلَةً لاَحْتَرَقْتُ**).

ويتابع قائلاً:

لذا، فقد أصبح واضحاً بأن اللطف الإلهي والخير المطلق، هو سبب نشئ كل الموجودات، وعلة وجودها، فلولا هذا اللطف الإلهي، ما لبس مخلوق لباس الوجود، وأن الحق تعالى بوجوده، عاشق لوجود جميع المعلولات، لأن جميع المعلولات كما أسلفنا، انعكاس لنور لطفه، ولأن عشق العلة الأولى، هو أطهر العشق، فيكون مَن فاز بلطفه هو المعشوق الحقيقي، وهذا اللطف، هو مراد النفوس المتألهة، وهي نفسها، معشوقات العلّة الأولى). إنتهى كلامه (قدس سره).

وقد بسط المرحوم صدر المتألهين قدّس الله نفسه الزكية الكلام في بحث العشق على نحو أعمق وأجمل مما فعل الشيخ الرئيس، حيث برهن تحت عنوان (الفَصْلُ: فِي إثْبَاتِ أَنَّ جَمِيعَ المَوْجُودَاتِ عَاشِقَةٌ لِلَّهِ سُبْحَانَهُ مُشْتَاقَةٌ إلى لِقَائِهِ وَالوُصُولِ إلى دَارِ كَرَامَتِهِ) من كتابه الأسفار الأربعة:

على أن الله سبحانه وتعالى، قدَّر لكل موجود من الموجودات: العقلية والنفسية والحسية والطبيعية، بصيصاً من الكمال، ولأجل بلوغ هذا الكمال والتحرك نحو إتمامه، ركز فيهم العشق والشوق. أما العشق بلا شوق، فهو من اختصاص المفارقات العقلية، التي تمتلك الفعلية في جميع جهاتها، وأما في غير المفارقات العقلية من الموجودات التي تفتقر إلى الكمال ولكنها تمتلك القوة والاستعداد، فقد أودع فيها العشق والشوق الإراديين بمقدار، وهكذا العشق والشوق الطبيعيين بمقدار، بحسب تفاوت درجاتها في كلٍ من هذين الصنفين.

ويتابع الحديث، إلى أن يصل في كلامه إلى:

(وأنت تعلم أن إثبات العشق في شيء بدون الحياة والشعور فيه كان مجرد التسمية، ونحن قد بيَّنا - في السفر الأول في مباحث العلة والمعلول عشق الهيولى إلى الصورة بوجه قياسي حِكَمِي لا مزيد عليه.

وقد مرَّ أيضاً إثبات الحياة والشعور في جميع الموجودات وهو العمدة في هذا الباب ولم يتيسر للشيخ الرئيس تحقيقه، ولا لأحد ممن تأخر عنه إلى يومنا هذا إلَّا لأهل الكشف من الصوفية، فإنه لاح لهم - بضرب من الوجدان وتتبع أنوار الكتاب والسنة - أنّ كلّ شيءٍ حَيٌّ وَنَاطِقٌ وَذَاكِرٌ لِلَّهِ، مُسَبِّحٌ سَاجِدٌ لَهُ كما نطق به القرآن في قوله:

﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾(١).

وقوله: ﴿وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾(٢).

ثم يرد الشيخ الرئيس في عشق البسائط غير الحية فيقول:

(ونحن بحمد الله عرفنا ذلك بالبرهان والإيمان جميعاً، وهذا أمر قد اختص بنا بفضل الله وحسن توفيقه. فإن الذي بلغ إليه نظر «الشيخ» وهو من أعظم الفلاسفة في هذه الدورة الإسلامية في إثبات العشق في البسائط غير الحية ما ذكره في تلك الرسالة بقوله: «إن البسائط غير الحية ثلاثة: أحدها الهيولى الحقيقية، والثاني الصورة التي لا يمكن لها القوام بانفراد ذاتها، الثالث الأعراض». . . وهنا يذكر صدر المتألهين نص عبارة الشيخ، وهي تقع في صفحة ونصف الصفحة تقريباً، مستنتجاً بأن الشيخ قد عبَّر عن تلازم الهيولى والصورة بالعشق، ثم يقول: (إن كل واحد من البسائط

---

(١) الإسراء: الآية/ ٤٤.

(٢) الرعد: الآية/ ١٥، سورة النحل: الآية/ ٤٩.

غير الحية قرين عشق غريزيّ، فإذاً الذي ذكره الشيخ ليس بشيء..

ونحن نثبت وجود العشق في الموجودات غير الحية، عن طريق إثبات وجود الحياة والشعور لديها، وما ذكره الشيخ، هو في غاية الضعف، حيث أنه لا يخفى على أيّ ذكيّ بأن قوله في إثبات معنى العشق في هذه الموجودات لم يتحقق إلّا اللهم بطريق التشبيه...

ويتابع صاحب (الأسفار الأربعة) الكلام حتى يصل إلى هذا المقطع (الفَصْلُ ١٩): فِي بَيَانِ طَرِيقٍ آخَرَ فِي سَرَيَانِ مَعْنَى العِشْقِ فِي كُلِّ الأَشْيَاءِ).

يصل بالموضوع إلى أن العشق ليس عشقاً للجسم أو الصورة أو للشكل أو الشمائل، بل هو عشق للنفس وحدها، ولا يمكن أن يكون مراد العشق مادة أو أمراً مادياً محسوساً، بل المراد هو أمر معنوي وحسب، ولهذا فإن العاشق حتى وإن أدرك جسم المعشوق، أو وجهه، أو كل أعضائه، فإن عشقه لن يسكن ولن يهدأ إلّا بعد أن تتصل روحه بروح المعشوق، وتذوب وتتلاشى فيها.

قال: ومنهم من قال أن العشق هو إفراط الشوق إلى الاتحاد، وهذا القول وإن كان حسناً إلّا أنه كلام مجمل يحتاج إلى تفصيل، لان هذا الاتّحاد من أي ضروب الاتحاد، فإن الاتحاد قد يكون بين الجسمين، وذلك بالامتزاج والاختلاط، وليس ذلك يتصور في حق النفوس، ثم لو فرض وقوع الاتصال بين بدني العاشق والمعشوق في حالة الغفلة والذهول أو النوم فعُلِم يقيناً أن بذلك لم يحصل المقصود، لأن العشق ـ كما مر ـ من صفات النفوس لا من صفات الأجرام السماوية، بل الذي يتصور ويصح من معني الاتحاد هو الذي بيّناه في مباحث العقل والمعقول من اتحاد النفس العاقلة بصورة العقل بالفعل واتحاد النفس الحساسة بصورة المحسوس بالفعل). انتهى كلامه (قدس سره).

فعلى هذا المعنى يصح صيرورة النفس العاشقة لشخص متَّحد بصورة معشوقها وذلك بعد تكرر المشاهدات وتوارد الأنظار وشدة الفكر والذكر في أشكاله وشمائله حتى يصير متمثلاً صورته حاضرة متدرعة في ذات العاشق. وهذا مما أوضحنا سبيله وحققنا طريقه بحيث لم يبق لأحد من الأزكياء مجال الإنكار فيه.

وقد وقع في حكايات العشاق ما يدل على ذلك، كما روي أن مجنون العامري كان في بعض الأحايين مستغرقاً في العشق بحيث جاءت حبيبته ونادته: يَا مَجْنونُ! أَنَا لَيْلَى. فما التفت إليها، وقال: لِي عَنْكِ غِنى بِعِشْقِكِ!

فإن العشق بالحقيقة هو الصورة الحاصلة، وهي المعشوقة بالذات لا الأمر الخارجي وهو ذو الصورة إلّا بالعَرَض، كما أن المعلوم بالذات هو نفس الصورة العلمية لا ما خرج عن التصور.

وإذا تبيَّن وصحَّ اتحاد العاقل بصورة المعقول واتحاد الجوهر الحساس بصورة المحسوس ـ كل ذلك عند الاستحضار الشديد والمشاهدة القوية كما سبق ـ فقد صح اتحاد نفس العاشق بصورة معشوقه بحيث لم يفتقر بعد ذلك إلى حضور جسمه والاستفادة من شخصه، كما قال الشاعر:

أَنَا مَنْ أَهْوَى وَمَنْ أَهْوَى ... أَنَا نَحْنُ رُوحَانِ حَلَلْنَا بَدَنَا
فَإِذَا أَبْصَرْتَنِي أَبْصَرْتَهُ ... وَإِذَا أَبْصَرْتَهُ أَبْصَرْتَنَا

ولأجل ذلك أن العاشق إذا اتفق له ما كانت غاية متمناه، وهو الدنو من معشوقه والحضور في مجلس صحبته معه، فإذا حصل له هذا المتمنّي يدَّعي فوق ذلك، وهو تمني الخلوة والمجالسة معه من غير حضور أحد، فإذا سهل ذلك وخلي المجلس عن الأغيار تمني المعانقة والتقبيل، فإن

تيسر ذلك تمنى الدخول في لحاف واحد والالتزام بجميع الجوارح أكثر ما ينبغي. ومع ذلك كله الشوق؛ بحاله، وحرقة النفس كما كانت، بل ازداد الشوق والاضطراب كما قال قائلهم:

أُعَانِقُهَا وَالنَّفْسُ بَعْدُ مَشُوقَةٌ إِلَيهَا وَهَلْ بَعْدَ العِنَاقِ تَدَانِي
وأَلْثَمُ فَاهَا كَيْ تَزُولَ حَرَارَتِي فَيَزْدَادُ مَا أَلْقَي مِنَ الهَيَجَانِ
كَأَنَّ فُوَادِي لَيسَ يُشْفَى غَلِيلُهُ سِوَى أَن يُرَى الرُّوحَانِ يَتَّحِدَانِ

والسبب اللّمي في ذلك أن المحبوب في الحقيقة ليس هو العظم ولا اللحم ولا شيء من البدن، بل ولا يوجد في عالم الأجسام ما تشتاقه النفس وتهواه، بل صورة روحانية موجودة في غير هذا العالم.

ونحن هنا نعتذر من القارئ الكريم عن سرد هذه المسائل الفلسفية والتي كان لابدَّ منها في هذا المقام لقصور الكلمات عن التعبير الحقيقي، وكان لابدَّ من إلباس تلك المعاني اللطيفة لباساً يحشمها ويسترها عن الفهوم القاصرة، وأننا قد ذكرنا هذه المسائل ها هنا لنتبين عظمة الروح والنفس الإنسانية، وإن كل ما هو موجود فهو منه، وإليه ينتهي كل مقام ورتبة. فالبدن جسد مسخَّر لتنفيذ أوامر ونواهي النفس ليس إلَّا.

نعم، إن على الإنسان أن يعرف قدر نفسه، وأن لا يحكم على هذه الجوهرة النفيسة أن تكون أسيرة البدن ورغباته وشهواته المادية، ولا يحبس القوة الناطقة في حدود القوة الحيوانية والبهيمية، ولا يبدل عشقه للأوجه الحسان في عالم التجرد، بعشقه للأشقياء والعاصين في عالم الطبيعة، فتكون عاقبته الخسران العظيم.

و(اعلم[١] أن هذه المسألة دقيقة المسلك بعيدة الغور، ولذلك وقع الاختلاف بين الفلاسفة السابقين في بابها، ووجه ذلك أن النفس الإنسانية

---

(١) كتاب (فصوص الحكم) لابن عربي.

ليس لها مقام معلوم في الهوية، ولا لها درجة معينة في الوجود كسائر الموجودات الطبيعية والنفسية والعقلية التي كلٌ له مقام معلوم، بل النفس الإنسانية ذات مقامات ودرجات متفاوتة، ولها نشآت سابقة ولاحقة، ولها في كل مقام وعالم صورة أخرى:

لَقَدْ صَارَ قَلْبِي قَابِلاً كُلَّ صُورَةٍ ... فَمَرْعىً لِغِزْلاَنٍ وَدَيْراً لِرُهْبانِ

وما هذا شأنه صعبٌ إدراك حقيقته وعسّر فهم هويته، والذي أدركه القوم من حقيقة النفس ليس إلّا ما لزم وجودها من جهة البدن وعوارضه الإدراكية والتحريكية، ولم يتفطنوا من أحوالها إلّا من جهة ما يلحقها من الإدراك والتحريك، وهذان الأمران مما اشترك فيهما جميع الحيوانات.

وأما ما أُدرك منها أزيد من ذلك وهو تجردها وبقاؤها بعد انقطاع تصرفها عن هذا البدن، فإنما عُرِفَ ذلك من كونها محل العلوم، وأن العلم لا ينقسم، ومحل غير المنقسم غير منقسم، فالنفس بسيطة الذات، وكل بسيطة الذات غير قابلة للفناء وإلّا لزم تركُّبه من قوة الوجود والعدم وفعلية الوجود والعدم هذا خلف.

هذا غاية عرفانهم بالنفس أو ما يقرب من هذا. ومن ظنَّ أنه بهذا القدر عرف حقيقة النفس فقد استسمن ذا ورم).

وهنا يجهد صاحب (الأسفار) بطرق مختلفة في تعريف النفس وبيانها، وبما أننا لسنا بصدد إثبات تجرد النفس، فسنعزف عن ذكره هنا.

وعلى العموم، يجب تطهير العين من النظر لغير ليلى، وغسل الأذن من الاستماع، إلّا لصوتها، حتى تأذن بالنظر إلى طلعتها، والإنصات لحديثها.

(لقد قالت نساء الحي من قبيلة ليلى: اذهبْ وطهّر عينيك وأُذنيك،

تطهير العين هو بالبكاء على فراق المحبوب الازليّ في الليالى الحالكة؛ وتطهير الأُذن بغلقها عن سماع حديث السوء الذي يغضب المعشوق؛ تطهير العين عَنْ كُلِّ مَا لاَ يُحِلُّ اللّهُ النَّظَرَ إليهِ وتطهير الأذن عَنْ كُلِّ مَا لاَ يُحِلُّ اللّهُ الاسْتِمَاعَ إليهِ

أليس قد ورد في الروايات أن الله العليّ القدير يحب العين الباكية من بين سائر العيون؟ وأن كل عين يوم القيامة ستبكي، إلّا التي سهرت الليالي باكية من خوف الله؟!. ولكن لِمَ هذا البكاء؟!

هذا البكاء للنظرات التي كانت لغير الله، وهو غسل لدنس وأوساخ البصر والبصيرة؛ لأن النظر إلى ليلى بدون هذا الغسل والتطهير غير ممكن. فالتطهير - إذاً هو طريق وسبيل يوصل إلى الهدف، وبعد طيّ هذه الطريق، يسمو الإنسان أعلى وأعلى حتى يتعرَّف إلى الله، وهناك حيث لا أحد غير الله. فكل المراحل قد طويت، وهذا المسكين قد بكى حتى طهر ناظريه، ونساء الحي قد كففن عن ملامته، ويمضي ويمضي حتى يصل إلى ليلى إذ لَم يَعُد عشقه مجازياً ولا مادياً، كما لم تعد ليلى بدناً، بل هي روح ونفس مجرّدة؛ وفي هذه الحال إذا أمست في المشرق وقيس في المغرب، فهناك ارتباط بينهما. فهو يعيش صحوها ونومها، ومرضها وعافيتها..

كان كثير من أصحاب الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وأصحاب الأئمة المعصومين صلوات الله عليهم على هذه الحال. هكذا كان أويس اليماني القرني، وكانوا يحسون بالوجدان نوايا أسيادهم وقادتهم، وكانت ضمائرهم تدرك الصالح والفاسد في الأمور على خطى ضمائر أسيادهم ومواليهم. فهذا أويس يكسر له ضرس في اليمن، في نفس اليوم وفي نفس الساعة التي كسر فيها ضرس النبي في يوم أُحد.

قيل: لمّا فصِد قيس، تعالى صياحه، وفُسر ذلك بأنه يخاف على ليلى من الألم، وخشيَ أن ـ حين فَصدوا يده قد فصدوا يدها وهي في ديارها)[1].

فلتعلم: لان الحق تعالى متجلٍ بجميع الأشياء والأعيان، وأن العلم والحياة لازمتا الذات الإلهية، وبالطبع أينما كان الملزوم، كان اللازم، فلهذا، أينما وُجد الوجود، وُجد العلم والحياة، وأيضاً وُجد القدرة.

وبيان ذلك: ما من شيء إلّا ويسبح بحمد الله عزّ وجلّ بإقرار من الله تعالى في كتابه بقوله: ﴿وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ﴾[2] فثبت أن كل المواليد سواء (الإنسان أو الحيوان أو النبات أو الجماد أو غير ذلك مما نعلم ومما لا نعلم) مسبحة لله سبحانه وتعالى ويؤيد ذلك قوله أيضاً: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ﴾[3] فأثبت التسبيح والتحميد لكل شيء دون تقييد في المعنى أو استثناء. . وما من شأنه التسبيح والتحميد فهو مدرك لمّا يصدر عنه، كلٌ بحسبه من الإدراك. . وما من شأنه التسبيح والإدراك فهو حي. . والحي المدرِك قادراً على الحياة والإدراك بطبيعة الحال.

إذاً جميع الأشياء هي ذات علم وحياة وقدرة، وكل شيء له حياة، فبالقطع له نفس أيضاً، وكلّ نفسٍ موجودة ـ بالقوة أو بالفعل تكون بالضرورة مدركة لوجودها. وحرياً بها أن تدرك الوجود المطلق، حيث العام يكون أوضح من الخاص، أي أن كل ما في الكون يدرك ذاته ـ بالقوة أو بالفعل، وهذا الإدراك يفتح الطريق إلى ساحة الله تعالى، لأن ذات الحق تعالى متجلية وظاهرة في جميع الأشياء.

---

(١) ليلى ومجنون ..ص١٧٤.

(٢) النحل: الآية/ ٤٩ .... (ما) في الآية الشريفة تفيد للعاقل وغير العاقل في اللغة.

(٣) الإسراء: الآية/ ٤٤.

فكل موجود مظهر لوجه الله تعالى ومرآة له، وهو متجلٍ بجميع الأشياء، ولكنه توارى في حجاب التعينات **(يا من تجلّى لذاته بذاته وتنزَّه عن مجانسة مخلوقاته. . .)**[1]

وأمّا من عجائب السر الإلهي أنه جلت قدرته في أوج ظهوره محتجب، وفي أوج احتجابه ظاهر، وعلى الرغم من أنه لا موجود كائن بدونه، وأنه عين كل شيء، وأضحى التعين والتشخص حلة جماله، فإن جمال ذلك المحبوب الحقيقي الأخّاذ قد كمن وفي ضمير كل ذرة من ذرات العالمين، بدا بكل صورة ولون. فسبحانه وتعالى ما ظهر في مظهر إلّا واحتجب به. .

إن العالم لا يقتصر على عالم الشهادة هذا، وأن هذا العالم، إنما هو انعكاس بالقياس إلى العوالم الغيبية المعنوية، وأن للحق تعالى ظهوراً مختلفاً في كلٍ من عوالم التجلي والظهور.

(١) دعاء الإمام الحسين عليه السلام يوم عرفة.

معرفة الحق سبحانه

قَالَ اللَّهُ الحَكِيمُ فِي كِتَابِهِ الكَرِيمِ:

﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ۗ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ ۝ أَلَآ إِنَّهُمْ فِى مِرْيَةٍ مِّن لِّقَآءِ رَبِّهِمْ ۗ أَلَآ إِنَّهُۥ بِكُلِّ شَىْءٍ مُّحِيطٌۢ﴾(١).

ضمير ﴿أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾ عائد إلى مقدّر منتزع من ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا﴾(٢).

---

(١) فصلت: الآية/ ٥٣-٥٤.

(٢) قال السيد محمد حسين الطهراني (قدس سره) في كتابه (معرفة الله): الضمير في الآية الشريفة (أَنَّهُ الْحَقُّ) يعود إلى المُقدّر والمستفاد من الفعل نُرِي وهو (مُرَى) (أي الآية والمرآة بلحاظ كونها آية ومرآة إلى الضمير (نا). فما هو المرى إذاً؟ إنّها في الحقيقة آيات الحقّ المُبيِّنَة للحقّ. إذ لا يمكن أن يكون غير ذلك بحسب البلاغة القرآنيّة، وكذا انسجام تتمّة الآية المذكورة والآية التي تليها. فلا يمكن أن يكون عَوْدُها إلى (ءَايَاتِنَا)، ذلك أنّ (آيات) هي جمع مؤنّث مجازي، فلا يجوز أن يعود ضمير المفرد المذكّر الغائب إليها بحال من الأحوال. وأيضاً لا يُعقَل أن تكون مضافاً إليه بالنسبة إلى (نا)، إذ يجب أن يكون مرجع ضمير المذكّر الغائب إلى اسم الجنس للمذكّر الغائب، في حين أنّ الضمير (نا) هو ضمير جمع المتكلّم مع الغير. وكذلك لا يمكن أن يعود إلى القرآن كما قال به البعض، وأوردوا دليلاً على ذلك، وهو الآية التي تسبق هذه الآية مباشرة: ﴿قُلْ أَرَءَيْتُمْ إِن كَانَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ ثُمَّ كَفَرْتُم بِهِ مَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ هُوَ فِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ﴾ وذلك أنّ هذه الآية، وإن تلائمت مع الآيات الآفاقيّة الأخرى وانسجمت معها، إلّا أنّه لابدّ من تفسيرها وتأويلها فيما يتعلّق بالآيات الأنفسيّة. ومضافاً إلى ما قيل: فإنّ هذه الآية لا تنسجم مع تتمّة الآية المذكورة والآية التي تليها ولا تتلائم معها. وكذلك الحال في مسألة عَود الضمير إلى (رسول الله) إذ إنّ رسول الله ليس مذكوراً في سياق الكلام، اللهمّ إلّا باعتبار التوجيه، حيث يمكن أن يقال: لانّ إنكار القرآن مُساوق مع إنكار نبوّة رسول الله، فقد أُشير إليه هنا = =

يتوجب علينا أن نعلم أن ها هنا تكمن مسألة عظيمة وشاهد أعظم على توحيد الله تعالى، وهي: أن الحق عبارة عن آياتنا ـ الآيات مضافة إلى الضمير (نا) ـ ويقصد بها الآيات والدلائل التي أقرها الله في الآفاق والنفوس للدلالة على توحيده.

لا جرم أن جميع الموجودات، سوى الله سبحانه، هي آياته تعالى، سواء أكانت تلك الآيات واقعة في العالم الخارج عن نفوس بني آدم، أم تلك الحادثة في داخلها.

باعتباره (حقّ) وهو مُساوقٌ مع ذِكر القرآن، فلا يخلو هكذا توجيه حتماً من التكلُّف. ولا ريب في أنّ الضمير المذكور لا يرجع لا إلى (الله) ولا إلى (التوحيد)، باعتبار أنّ نتيجة ما حصل من إنكار المشركين لرسول الله وللقرآن، هو إنكارهم وجود الله أو وحدانيّته، لانّ هذا النوع من العَوْد يستلزم كذلك الاستعانة بالتأويل، ولا شكّ في أنّ تأويلاً كهذا يُخرجُ القرآن من حياض سلاسته وعذوبة بيانه.

إنّ ما ذكرناه هنا من تأويل الضمير وعَوده، هو ما ارتكز عليه وأيّده إلى حدّ ما صاحب تفسير (مجمع البيان) الشيخ الطبرسيّ والقاضي البيضاويّ العلامة الطباطبائيّ (قدّس الله أسرارهم جميعاً) مع أنّ العلامة أورد وجهاً آخر أيضاً في هذا الصدد، وباعتقاد الحقير أنّه أقرب إلى الحقيقة، هذا في حين لفتتْ نظري مطالب في كثير من التفاسير الأخرى تدعو إلى الدهشة والإعجاب. فأمّا إرجاع الضمير إلى اللفظ المقدّر (مَرَى) فهو أقرب لسببين اثنين: أوّلهما: أنّ إرجاع الضمير في مثل هذه الحالات شائع الاستعمال كثيراً عند العرب، وقد ورد مَثَلُهُ في القرآن الكريم كذلك: **﴿اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى﴾**. فهنا نلاحظ أنّ الضمير (هُوَ) ليس له مرجع لفظيّ في الآية الشريفة، ولذا لزم إرجاعه حتماً إلى لفظٍ تقديريّ مُستَفاد من (اعْدِلُوا)، وهو فعل أمر للجمع المذكّر، وهذا اللفظ التقديريّ هو الـ (عدل). وهنا وجب إرجاع الضمير إلى كلمة (عَدْل) وذلك كما يتبيّن من جهة سياق ومفهوم الآية، لأنّنا حين نقول **﴿اعْدِلُوا﴾** ثم نُتبعها بقولنا: **﴿هو أقربُ للتقوى﴾**، ففي الحال يُفهَم من سياق الكلام ويتبادر إلى الأذهان أنّ (العَدلَ) المُشتَقّ من المصدر (اعْدِلُوا) هو الأقرب للتقوى من غيره.

ثانيهما: في الآية الشريفة التي هي مدار بحثنا هنا **﴿سنريهم ءاياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتّى يَتَبيّنَ لهم أنّه الحقُّ﴾** يتبادر إلى ذهننا مباشرة من أنّ الشيء (المُري) هو الحقّ. وهو عبارة عن لفظة (مُري) اسم المفعول من الفعل (نُري)، بمعنى **﴿ءَايَاتِنَا﴾** .

لذا، فليس هناك أي وجود مستقل لأي من المخلوقات، بل هي في مجموعها آيات ومرايا وشواهد على سطوع جمال الذات المقدسة للحق تعالى. ولأن هذه الآيات والمرايا لا تمتلك صفة الظهور بنفسها، بل هي كلها مظاهر لله سبحانه، لذا صار بالإمكان رؤية الله تعالى في كل واحدة من تلك الآيات. لأن الآية ـ بما هي آية ـ إنّما هي وسيلة لإظهار صاحبها (أي صاحب الآية)، ولا تُبدي أو تُظهر نفسها هي على الإطلاق. إنها مرآة صافية خالية من أي لون أو صدأ، وعارية عن كل أنواع التموج أو الخدوش. مرآة تُري صورة الإنسان كما هي دون أيّة مغالطة أو تحريف. فإن تغيَّر فيها أي شيء أو تبدل، فذلك لأنها غير صافية ولا يُمكنها أن تحاكي الواقع أو أن تكون ذات قيمة تُذكَر.

وعلى هذا فإن المرآة الصافية والماء الرقراق الزلال والهواء النقي في فضاءٍ مُضاءٍ تبدو الرؤية واضحة كل الوضوح خلالهما لا يشوبها شيء، وكأنه لا وجود لا للمرآة ولا للماء ولا للهواء، بل إن كل ما هو موجود إنّما هو موجودات ماثلة أمام تلك المرآة وداخل ذلك الماء ومُشاهَد في ما وراء النور والهواء. كل ما موجود هو الله ولا وجود لشيء غير الحق. جميع الآفاق وكل الأنفس إنما هي آيات، ولا وجود لشيء أو موجود غير (نا) و(الله) و(الحق) في ما وراءها مطلقاً.

لا وجود لغير (الله) في عالم الوجود. وكل ما سواه إنّما هو آية له لا أكثر. وهو وحده ذو الآية وصاحب العلامة، هو كل شيء ولا شيء سواه. وذو الآية الذي هو الحق في هذه العبارة، هو نفسه الآفاق والأنفس. فالآفاق والأنفس هما حقّ إذاً.

إن هذه الآية تدلل على أن حقيقة الآفاق والأنفس هي وجود الحق تعالى، وأنها لا تملك شيئية مّا في حدّ ذاتها، لأنها إنما وصفت على أنها

آية وعلامة، لا غير. وبالتالي فإن الحق تعالى عبارة عن واقع الآفاق والأنفس وحقيقتها ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾[1] وإلى أي شيء أرجعت بصرك ترى فيه الله ﴿ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنقَلِبْ إِلَيْكَ الْبَصَرُ خَاسِئًا وَهُوَ حَسِيرٌ﴾[2].

فما أكثر الأشياء، لكن الله واحد فرد صمد. فلا موجود في عالم الوجود سوى الله. فالتعينات والإنيات ومعها الماهيات كل تلك أمور عدمية وباطلة، والوجود المقدس للحق تعالى واحد، حيث يتجلّى في الآفاق والأنفس ويظهر في كل جنبة من جنباتها. وليس في المقام وحدة وجود، بل وحدة شهود (**ما رأيت شيئاً إلّا** ورأيت الله قبله ومعه وبعده).

إنّ كلمة (**لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ**) المباركة التي هي كلمة التوحيد ومعنى التوحد والوحدة، إنّما أصلها راجع إلى كلمة (لا موجود إلّا الله) التي تنفي كل نوع من أنواع التعين عن ذات الحق تعالى، وتُجرده منه.

وخير دليل وشاهد على هذا الكلام هو تتمّة الآية الشريفة: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾[3]. أي إنَّ الله سبحانه حاضر وناظر وشاهد بوجوده في وجود جميع الموجودات الآفاقية والأنفسية وكذلك في كل شيءٍ يمكن أن تُطلق عليه كلمة شيء، لا بكونه موجوداً آخراً أو في مكانٍ آخر، وأن مجرد علمه هو المحيط بالموجودات للتقدير فيها أو التحكم بها.

الله تعالى ظاهر في آيات الآفاق والأنفس، لكن الناس يشكُون في لقائه، وأعجب من هذه التتمة هي الآية التي تليها. ﴿أَلَا إِنَّهُمْ فِي مِرْيَةٍ مِّن

---

(١) البقرة : الآية/ ١١٥ .

(٢) الملك: الآية/ ٤ .

(٣) فصلت: الآية/ ٥٣ .

﴿لِقَآءِ رَبِّهِمْۗ أَلَآ إِنَّهُۥ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطُۢ﴾[1] فما السبب في كون هذه الآية أعجب وأغرب؟!

السبب في ذلك هو أن الله سبحانه يقول: إن الناس ليشكون في لقاء الله ربهم في حين أنه موجود في الآفاق والأنفس، وإن واقع الآفاق والأنفس هو الله الذي برز من خلال الآيات والعلامات، وتجلّى فيها بوضوح. فلمّا كان الله سبحانه موجوداً في الآفاق والأنفس ومشهوداً في كل جزء منها، ولمّا كان الله أول شيء ينظر إليه الناس من خلال رؤيتهم لأي شيء حولهم ولكل نفس من نفوسهم، فلِمَ والحال كذلك، يشك الناس بوجود الله ويرتابون في أمره ولقائه، مع وضوح تلك الآيات وجلاء تلك الصور والعلامات؟!

ثم يقول سبحانه: ﴿إِنَّهُۥ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطُۢ﴾ وهذا لا يعني الإحاطة العلمية الحضورية أو الحصولية، بل إن ما يعنيه هو الإحاطة الوجودية وإحاطة المعيّة التي يتجلى فيها أولاً عبر وجوده مع كل آية وأية علامة في الآفاق والأنفس وإحاطته بها، ثم تعيُّن تلك الآية وتشخُّصها ثانياً وبالعَرَض والمجاز.

الله أولاً ومن ثم باقي الموجودات. هو السابق وما دونه مسبوق مغلوب. هو القائم وما دونه إنّما هو يتقوم به. هو الظاهر وبه تظهر الأشياء وتتجلى.

الله نور وما دونه فهو مُنوَّرٌ بنوره. ولو كانت الأشياء قادرة على إظهار الله، لاستبدلت مكانها بمكانه، ولأصبحت هي الإله، ولأصبح الله هو المخلوق، ولأصبحت الأشياء في سلسلة أعلى مراتب العلل، ولكان

---

(١) فصلت: الآية/ ٥٤ .

الله هو المعلول. لا يمكن لله أن يتكّل على غيره، لا في أصل الخلقة ولا في الظهور والآيات.

لذا، فتعبير (هو الحق) يعني أنه هو الموجود الأصيل عبر جميع مراتب الوجود، من أصل الوجود ومن الظهور خلال مراتب الوجود.

وحيث علمنا أن الله سبحانه هو أصل النور ومبدأ الظهور وأصالة التحقق والوجود في الآفاق وفي الأنفس، لذا وجب أن نعلم: كيف يتسنى للإنسان معرفة هكذا رب؟!

فلو أراد الوصول إليه عن طريق معرفة غيره، لم يصح ذلك، لأن ما دون الله متعلق ظهوره بالله سبحانه، إذ الله هو المانح لظهوره فظهر كما يظهر، فكيف يكون بالإمكان إذاً الوصول إلى الله، مع علمنا بأن الذي نروم معرفة الله عن طريقه إنما هو ظاهر بظهور الله المُظهِر لذلك الشيء؟!

إن المصباح المضيء في مسجد مضيء في نفسه وذاته، وأما بقية الأشياء المضيئة في ذلك المسجد، فهي مضيئة بنور ذلك المصباح، لا بنورها هي بالذات. فنور المصباح ينتشر في ظُلمة المسجد، والأشياء الموجودة في غياهب ذلك المكان تُضيء وتُنير بضياء المصباح ونوره. فلكي نرى ذلك المصباح ونتعرف عليه، يتوجب علينا رؤيته هو بذاته وليس نوره الساقط على الأشياء. . لا يمكننا بحال من الأحوال رؤية المصباح نفسه من خلال نوره الساقط على الأرض والمنعكس عن هذا الشيء أو ذاك. . يجب رؤية المصباح بنفسه، لا بالأشياء المظلمة المعتمة والمُنارَة بنوره والمستضيئة بضيائه.

إن لهذه المسألة شأناً مهماً، إذ يجب معرفة الله عن طريق الله لا غير الله ممن أساس وجوده وخلقته وتسويته وحقيقته وظهوره مأخوذ من الله ومبني على وجوده.

وهنا تبرز مسألة أُخرى إلى حيِّز الوجود هي: كيف يمكن معرفة الله بواسطة الله نفسه سبحانه؟ وما العمل بشأن كل تلك الأخبار الدالة على استحالة معرفة الإنسان لله تعالى أو الوقوف على كُنه ذاته المقدسة؟.

لا سبيل إلى معرفة الله إلّا عن طريق آثار الله الدالة عليه. ومع ذلك فإن تلك المعرفة لا يمكن أن تكون تفصيلية ـ كما أشرنا في بدايات هذا الكتاب ـ بل إجمالية.

الحق أن الأرض والسماء والخضرة والماء والموجودات من الذرة حتى المجرة، مروراً بالبرغوث والبقّة حتى الفيل، أقول كل تلك المخلوقات هي مشاهد تدل على وجود الله سبحانه.. هي آيات وعلامات تدل كل واحدة منها على وجود الله، كل حسب سعته الوجودية.. القرآن نفسه يدعونا إلى تتبع تلك الآثار والرجوع إليها كأصدق بيِّنة على وجود الله.

ومن هنا تتجلى مصداقية الحكمة القائلة: **(تفكروا في آلاء الله ولا تفكروا في ذات الله)**.

ومن جهة أخرى علمنا أنه لا يمكن معرفة الله سبحانه عن طريق الموجودات، إذ كما قلنا لا يمكن معرفة الله إلّا عن طريق الله نفسه.

وقد وردت روايات كثيرة في هذا الباب (في أن الإنسان باستطاعته معرفة الله بذاته):

كان أمير المؤمنين عليه السلام يخطب يوماً فسأله أحد الحاضرين قائلاً: يَا أَمِيرَ المُؤْمِنِينَ! هَلْ رَأَيْتَ رَبَّكَ؟!

فأجاب عليه السلام: كَيفَ أَعْبُدُ رَبّاً لَمْ أَرَهُ؟!

ثمّ أوضح عليه السلام ذلك بقوله:

لاَ تَرَاهُ العُيُونُ بِمُشَاهَدَةِ الأَبْصَارِ؛ وَلَكِنْ تَرَاهُ القُلُوبُ بِحَقَائِقِ الإِيمَانِ.

ولدينا من الآيات القرآنية الشريفة ما يناهز العشرين آية أو أكثر تشير إلى اللقاء، منها ما يزيد عن العشرة آيات تدل صراحة على أن الناس سينالون شرف لقاء الله في يوم ما، دون ريب(١).

وبين هذه المجموعة من الأخبار وتلك وقع العلماء في أشد حيرة من أمرهم. . فنهج البعض منهجاً يقول بأن الأخبار التي دلت على عدم إمكانية رؤية الله عزَّ وجلَّ وإدراكه ومعرفته كلها صحيحة؛ فإنه لا سبيل لبني آدم

---

(١) ﴿قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ كَذَّبُواْ بِلِقَاء اللَّهِ حَتَّى إِذَا جَاءتْهُمُ السَّاعَةُ بَغْتَةً قَالُواْ يَا حَسْرَتَنَا عَلَى مَا فَرَّطْنَا فِيهَا وَهُمْ يَحْمِلُونَ أَوْزَارَهُمْ عَلَى ظُهُورِهِمْ أَلاَ سَاء مَا يَزِرُونَ﴾ (الأنعام: ٣١) ﴿ثُمَّ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ تَمَاماً عَلَى الَّذِيَ أَحْسَنَ وَتَفْصِيلاً لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لَّعَلَّهُم بِلِقَاء رَبِّهِمْ يُؤْمِنُونَ﴾ (الأنعام: ١٥٤) ﴿إِنَّ الَّذِينَ لاَ يَرْجُونَ لِقَاءنَا وَرَضُواْ بِالْحَياةِ الدُّنْيَا وَاطْمَأَنُّواْ بِهَا وَالَّذِينَ هُمْ عَنْ آيَاتِنَا غَافِلُونَ﴾ (يونس: ٧) ﴿وَلَوْ يُعَجِّلُ اللَّهُ لِلنَّاسِ الشَّرَّ اسْتِعْجَالَهُم بِالْخَيْرِ لَقُضِيَ إِلَيْهِمْ أَجَلُهُمْ فَنَذَرُ الَّذِينَ لاَ يَرْجُونَ لِقَاءنَا فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾ (يونس: ١١) ﴿وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لاَ يَرْجُونَ لِقَاءنَا ائْتِ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدِّلْهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِن تِلْقَاء نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلاَّ مَا يُوحَى إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾ (يونس: ١٥) ﴿وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ كَأَن لَّمْ يَلْبَثُواْ إِلاَّ سَاعَةً مِّنَ النَّهَارِ يَتَعَارَفُونَ بَيْنَهُمْ قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ كَذَّبُواْ بِلِقَاء اللَّهِ وَمَا كَانُواْ مُهْتَدِينَ﴾ (يونس: ٤٥) ﴿اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لأَجَلٍ مُّسَمًّى يُدَبِّرُ الأَمْرَ يُفَصِّلُ الآيَاتِ لَعَلَّكُم بِلِقَاء رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ﴾ (الرعد: ٢) ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَمَن كَانَ يَرْجُو لِقَاء رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلاً صَالِحاً وَلاَ يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَداً﴾ (الكهف: ١١٠) ﴿وَقَالَ الَّذِينَ لاَ يَرْجُونَ لِقَاءنَا لَوْلاَ أُنزِلَ عَلَيْنَا الْمَلاَئِكَةُ أَوْ نَرَى رَبَّنَا لَقَدِ اسْتَكْبَرُوا فِي أَنفُسِهِمْ وَعَتَوْ عُتُوّاً كَبِيراً﴾ (الفرقان: ٢١) ﴿مَن كَانَ يَرْجُو لِقَاء اللَّهِ فَإِنَّ أَجَلَ اللَّهِ لآتٍ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ (العنكبوت: ٥) ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنفُسِهِمْ مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلاَّ بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى وَإِنَّ كَثِيراً مِّنَ النَّاسِ بِلِقَاء رَبِّهِمْ لَكَافِرُونَ﴾ (الروم: ٨) ﴿وَقَالُوا أَئِذَا ضَلَلْنَا فِي الأَرْضِ أَئِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ بَلْ هُم بِلِقَاء رَبِّهِمْ كَافِرُونَ﴾ (السجدة: ١٠) ﴿أَلاَ إِنَّهُمْ فِي مِرْيَةٍ مِّن لِّقَاء رَبِّهِمْ أَلاَ إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ﴾ (فصلت: ٥٤) ﴿يَاأَيُّهَا الإِنسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحاً فَمُلاَقِيهِ﴾ (الإنشقاق: ٦).

إلى معرفة الله بأي شكل من الأشكال، سواء كانت تلك المعرفة إجمالية أم تفصيلية. فأين الخالقَ من المخلوق؟ (أَيْنَ التُّرابُ وَرَبُّ الأرباب)!؟.

فلو قضى الإنسان سني حياته بالجهد والاجتهاد والتفكر والاسترشاد، لَمَا وصل إلى نتيجة ترضيه أو حل يغنيه، ودليل ذلك الأخبار المروية هنا. وأما الأخبار القائلة بأن الإنسان يرى الله وتحصل لديه المعرفة به، فيجب حملها على المعنى المجازي. أي أن معنى رؤية الإنسان للّه تعالى هو أن يرى نعمه ومخلوقاته العينية وملائكته ورضوانه ومنازل الجنة والحور والقصور في الجنة، ليس إلّا!!.

في حين يعتقد البعض الآخر أنه بالإمكان رؤية الله عزّ وجلّ، ويؤولون الروايات القائلة بعدم القدرة على رؤية الله سبحانه على أنها تريد بذلك عدم إمكانية رؤيته تعالى بالعين الإنسانية الموجودة في رأس الإنسان، ولم تقل بعدم إمكانية ذلك بعين القلب؛ وتريد بذلك عدم إمكانية رؤيته تعالى بالباصرة ولم تصرِّح أن ذلك غير ممكن بالبصيرة، وعلى هذا فتلك الأخبار مفهومة القصد.

إن الإنسان يرى الله بحقائق الإيمان، وهذا مما تدل عليه الآيات القرآنية، بل الحق أنها تصرِّح بذلك دون لبس ولا مجال للاعتقاد بكونها مجازية. ولِمَ يتكلم الله بالمجاز ولا بالاعتبار؟[١] هل أغلقت طرق الصراحة والحقيقة أمامه حتى يذكر في أكثر من عشر مواقف في القرآن الكريم لقاءه والتأكيد على ذلك؟ وهل هدفه من كل تلك الآيات هو التقاء أنواع مختلفة من

---

(١) نظرية اللغة القصدية في المجاز القرآني.. كتاب (النظام القرآني) لعالم سبيط النيلي رحمه الله.

التفاح والكمثري والعنب والرطب والحور العين والغلمان ﴿جَنَّاتٌ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الأَنْهَارُ﴾[1]؟! مع أنه صرَّح على مثل هذا النوع من اللقاء في آيات أُخر وفي مواقف مختلفة!!.

إذاً، والحال هذه، علينا أن نؤول الأخبار التي تؤكد على عدم إمكانية رؤية الله عزّ وجلّ على أنها نتيجة لدرجات المعرفة غير التامة، مقارنة بإمكانية رؤيته تعالى، بل إمكانية حدوث ذلك وتحققه في الخارج. تلك المعرفة أو المعارف الجزئية التي تحدث للناس كالمعرفة الحاصلة بالذات والحقيقة عن طريق شبح أو صورة حسب تصورهم، فيريدون بذلك التوصل إلى كيفية وكمية الله عزّ وجلّ وشكله وصفاته، حيث يجعلون كل ذلك بمثابة آية لله ذي الآية.

إنّنا نجد أنفسنا مضطرِّين لبيان مقدمة هنا إذا شئنا الفصل بين هاتين المجموعتين، مستعينين بحول الله وقوته. ومع كون هذه المقدمة بمثابة قانون علمي وقاعدة حكمية وفلسفية، إلّا أننا سنسعى جاهدين في بيانها بصورة مبسَّطة حتى يكون بالإمكان فهمها:

لكي يكون بإمكان أي موجود الحصول على معرفة كافية وعلم شامل عن موجود آخر، يتوجب وجود شيء من ذلك الموجود (الثاني) في هذا الموجود (الأول). إننا نرى الكثير من الموجودات في العالم من حولنا، منها الإنسان والحيوان على مختلف صوره وأشكاله وآثاره وخواصه، فالبقر والغنم والإبل والطير والبط، كل هذه تختلف عن بعضها البعض. وهناك الشجر والحجر والماء. وهي كلها موجودات كثيرة مختلفة، والكثرة تستلزم ذلك الاختلاف والتنوع الموجود فيما بينها.

---

(١) البقرة: الآية/ ٢٥.

فالشجرة كيان منفصل عن الحيوان، لأنها تختلف وتتميز عنه، وإلّا لكان الاثنان شيئاً واحداً. وزيد غير عمرو، والوالد ليس بالولد. فلو كانا متشابهين تماماً في جميع الجهات لَمَا كانا اثنين بل كانا واحداً. وهذه المقدمة مفهومة ولا تحتاج إلى نقاش.

والآن، وبعد أن علمنا أن في هذا العالم وهذه الدنيا كل تلك الكثرات، كيف يمكن لشيء ما أن يتوصل إلى معرفة شيء آخر والعلم به؟!.

فمثلاً، كيف يعلم الخروف بوجود بقرة ها هنا، ويتوصل الجمل إلى العلم بأن الحصان حيوان لا عداوة له معه؟ ويفهم الثعلب أن الأسد عدو لدود له، ويدرك الخروف أيضاً أن الذئب عدوه وقاتله، وهكذا الحال مع جميع أصناف الحيوانات؟

إن الإنسان يعرف الكثير من الموجودات، فهو يعرف الشجرة والحيوان والأفراد من أنواع جنسه، مع أن تلك الأشياء منفصلة عن الإنسان مختلفة عنه في كثير من النواحي، وهو أمر بديهي ومعروف، إلّا أن الإنسان يعلم بها ويتعرف عليها بهذه البساطة. فكيف تسنّى له ذلك؟.

لقد توصّل الحكماء الأفاضل إلى إنشاء قانون مفاده: (لا يعرف شيء شيئاً إلّا بما هو فيه منه)[1].

توضيح: حين أعلم بوجود حيوان، كالخروف مثلاً، فما مقدار ما أستطيع الحصول عليه من المعرفة بهذا الخروف؟!.. بنفس الكم الموجود من الخروف في ذاتي شخصياً.

فما الموجود من الخروف في ذاتي؟!.. هل هي الحيوانية، أم

(١) الأسفار الأربعة ج ١ ص ١٩٨.

الإحساس؟ هل هي الحركة بالإرادة، أم الجسمية أم الجوهرية؟ أم هل هي الآثار والخواص ولوازمها (كالقوة المغذية أو النامية أو الدافعة أو المولِّدة وغير ذلك) وإدراك الجزئيات؟ ربما كان ذلك الحس المشترك ومعرفة الصديق والعدو (بما يتناسب وحصول المنفعة واجتناب الضرر)؟ كل تلك الأمور هي خواص وعلائم مشتركة موزعة بين شخصي وبين الخروف بالسوية، وقد استفاد كل منّا مشتركاً من تلك الخواص والعلائم.

وعلى الرغم من ذلك، فلا سبيل أمامي على الإطلاق للعلم بالخروف من خلال الخصائص والمميزات التي تفصلني عنه وتميزني منه. لأنه ـ وعلى افتراض حصولي على علم بالخروف ـ سواء كان ذلك العلم في (ما به الاشتراك) معه أم في (ما به الامتياز) عنه، فعلى أساس تلك الفرضية، وجب أن أكون أنا الخروف عينه والخروف هو عيني، وهذا ما يدعى بالخلف في كلام الفلاسفة والمتكلمين.

إن العلم بأي موجود والاطلاع عليه من قِبَل موجود آخر والتعرف عليه يتأتى من طريق معرفة الخواص المشتركة فيما بين هذين الموجودين وليس من الامتيازات بينهما. . فطريق العلم والعرفان مفتوح فقط في بيان المشتركات (أو الخواص المشتركة)، في حين أن الطريق نفسه مسدود عند البحث في المتميزات، وإلّا كنا جميعاً متشابهين، ولتشابهت كل الموجودات كذلك مع بعضها البعض.

أي لو كان المجال (مجال العلم والمعرفة) مفتوحاً للبحث في جميع الجزئيات والكثرات، لأصبحت كل الموجودات بالضرورة موجوداً واحداً. ولكان الحصان والبقر والجمل والخروف والطيور والزواحف والحيوانات البحرية والجوامد والنباتات وقبائل الجن والملائكة، موجوداً واحداً لا اختلاف

يذكر بينها، فتزول بذلك الأسماء عن المسميات وتدعى كلها باسم واحد.

والآن، وجب أن نسأل أنفسنا نحن الذين نريد التعرف على الله عزّ وجلّ، من هو الله الذي نروم التعرف عليه؟! أين الله عزّ وجلّ وأين نحن؟!!.

فنحن مخلوقون وهو الخالق، ونحن مرزوقون وهو الرازق، ونحن معلومون وهو العالِم، ونحن مقدور علينا وهو القادر، ونحن محكومون وهو الحاكم، ونحن مملوكون وهو المالك، وهكذا دواليك.

الله عزّ وجلّ هو خالقنا، وهو الذي وهب لنا الجسد والفكر والعقل، ومنحنا الروح والنفس، وتلك كلها مجرد مظاهر من لدن الله. والله ظاهر في ذاته عزّ وجلّ، وهو الذي فرض لنا الظهور ووهبنا إياه، لكن هذا الظهور إنما هو ظهور مستند إلى ظهوره هو عزّ وجلّ.

ما مقدار القوة والاستطاعة التي نملكها حتى نعرف الله بواسطتها؟!.. إن ذلك المقدار هو مقدار وجود الله سبحانه في ذواتنا. وما هو المقدار الموجود من ذات الله عزّ وجلّ فينا؟! ما المقدار من ظهور الله؟! ما المقدار من علم الله؟! ما المقدار من قدرة الله؟! وأخيراً، وليس آخراً، ما المقدار من حياة الله؟!.

لقد خَلَقنا الله عزّ وجلّ ﴿فِيٓ أَحۡسَنِ تَقۡوِيمٖ﴾[1] وأودع فينا من جميع الأسماء الحسنى والصفات العليا، وجعل أنفسنا من الهيولى (أي قابلية محضة لأية فعلية متصورة في طريق التقدم والكمال والتخلق بأسمائه وصفاته). ولم يجعل لنا حداً ولا حدوداً من جهة الاستعداد والقدرة على التقدم والتكامل

---

(١) التين: الآية/ ٤.

والارتقاء في سُلّم اليقين والوصول إلى العرفان والتوحيد والفناء في ذات الله المقدسة والرُسوّ عند صفاته الحسنى. فكما أنه عزّ وجلّ غير متناهٍ ذاتاً ووجوداً وفعلية في ذاته وأسمائه وصفاته وأفعاله، فقد جعلنا نحن كذلك لا متناهين قابلية وإيجاداً واستعداداً.

وعلى هذا، فبإمكاننا التقدم إلى قمة درجات صفاته وأسمائه من جهة الإمكان والاستعداد، وبإمكاننا أيضاً التخلق بجميع ذلك كله. أما من حيث الفعلية وتحقق تلك القابلية وتمركزها حول الحياة والصفات والأفعال، فإن ذلك منوط بالحركة والجهاد مع النفس وسلوك الطريق الواصل إلى الله سبحانه.

فإذا ابتعدنا في مسيرنا عن جلاله ونأينا بأنفسنا عن مسلكه، وخضنا في هوى النفس الأمارة بالسوء، وأعتمت الطبيعة والكثرة أبصارنا، وأعشت أَدنى العوالم نواظرنا، ولم نُعِر أهمية تذكر لنور الوجود والبساطة في الإطلاق والتجرد، وصار جلَّ سعينا هو الاستمرار في السير في طريق الابتعاد والعزلة، ففي هذه الحالة علينا أن نعترف أننا لم نعرف الله إلّا النذر اليسير، وأننا هدرنا قابلياتنا وإمكاناتنا تحت شعار الجهل والحماقة والكسل، لأننا، ومع الأسف، لم ننتفع من وجود الآصرة بيننا وبين خالقنا على الوجه الصحيح.

وأما إذا صعد البشر سُلّماً أفضل، ورقى فيه درجة أعلى، وأبصر العالم ببصيرته من زاوية أوسع، وجهد في إصلاح نفسه مُخلّصاً إياها من الكثرات والموجودات المختلفة والمتفرقة والمتشتتة والمتبدلة، فيكون بذلك قد عرف الله عزّ وجلّ بنفس ذلك المقدار، لأن الله العليَّ الأعلى مثلُهُ كمثل الشمس الساطعة في كبد السماء التي تُضيء العوالم كلها، ولو أطرقنا برؤوسنا إلى

الأسفل وأرخينا عيوننا إلى الأرض، فإننا لن نرى إلّا نور تلك الشمس في هذا الرف أو ذاك، أو في هذا البستان أو ذاك. وأما إذا رفعنا رؤوسنا قليلاً إلى الأعلى وتخلّلت أبصارنا الغيوم واخترقت ركام السحاب، فلا ريب في أننا سنرى قدراً أكبر من نور الشمس لم نكن لنراه ونحن مطرقي الرؤوس، وسنبصر الأفق بقعة منيرة ومكاناً ساطعاً بسبب ذلك النور. ولو عرجنا من هناك إلى مرتبة أعلى فسيكون بإمكاننا مشاهدة قرص الشمس المتوهج المشع بنوره على وجه الأرض. ولو حالفنا الحظ وقدرنا على الصعود أكثر فأكثر فإننا سنرى بعض الكريات التي تُدعى بالكواكب والسيارات في منظومتنا الشمسية. وإن استمرينا في العُلو حتى اقتربنا من قرص الشمس، فإننا سنطّلع على خصوصيات أكثر لها كلما سنحت لنا الفرصة من الاقتراب نحوها أكثر.

كذلك الحال مع الإنسان، فلأنه موجود يعكس كل الصفات الجمالية والجلالية الربانية، وهو أيضاً يمثل الظهور التام والمظهر الأتم لله عزّ وجلّ، فهو يمتلك قابلية المرونة والمسير معاً. لكن، ما هي قابلية مرونته وما هو مسيره؟.

هي تجاوزه للموجودات الباعثة على التفرق والفرقة، للهواجس النفسانية الباطلة التي تحيط بعقيدته، للخيالات والأحلام المموهة والأفكار المشوهة التي تذهب به بعيداً عن عالم القرب، فليست قابلية المرونة إلّا مجموع ذلك، ولا شيء غيرها.

يتحتم على الإنسان أن يترفّع بمنزلته وينأى بها عمّا يقتاته الحيوان في مرتعه، ويأنف عن الناسوت والمادة ويتنزه عن أصالة الطبيعة.. عليه أن لا يعير كل ذلك اهتماماً استقلالياً أو أهمية كبيرة، وأن يتوجه نحو عالم الملكوت

ويوجه فطرته إلى الوجهة الربانية وملكوتها، وأن يذوب وينصهر فيها، وأن يصرخ بأعلى صوته:

(إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ والأَرْضِ عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ حَنِيفًا مُسْلِمًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ، إِنَّ صَلاَتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ، لاَ شَرِيكَ لَهُ وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَولُ الْمُسْلِمِينَ)

فحينئذٍ، وكلما كانت وجهة القلب تزداد ميلاناً إلى هذا النحو، سيقترب أكثر من عالم القدس الذي هو عالم الطهارة والتجرد والنقاء، وسيزداد اتصافاً بالصفات الإلهية، حتى يوفق بعد ذلك إلى لقاء حقيقي بربه فيصبح حقاً وواقعاً من العارفين بالله عزّ وجلّ. وهو لن يوفق للّقاء بخالقه وحسب، بل وكذلك سيتخلق بأخلاق الحق تعالى بكل وجوده من قمة رأسه حتى أخمص قدميه.

إن الذين يقولون: (لا يمكن للإنسان الوصول إلى معرفة الله سبحانه ولقائه، وهو عاجز عن الوصول إلى ذلك المقام المنيع وتلك الذروة الرفيعة ولا حتى إيجاد السبيل إلى ذلك) فإن هذه المقولة ستصح ما دام بقي من وجوده وكيانه شيء يذكر، فهذا الوجود هو مخلوق، والمخلوق هو ما امتلك حالة التعين، فلا يمكنه، والحال هذه، إيجاد سبيل ليصل به إلى الخالق الذي يفتقد التعيُّن واللامتناهي..

ليس بمقدور الإنسان معرفة الله بوساطة الفكر والتفكير ولا حتى بطريق الإدراك، ذلك أن الفكر والتفكير محدودان بينما الله سبحانه لا حدَّ له. فكلما حاول الإنسان جهده الإحاطة بالله بالتفكر والقدرة العقلية كان ذلك له محالاً، ذلك لأن صورة تفكيره ـ وهو ذهنه ـ هي صورة تخيلية من صنعه وصنيعته هو، فأين ذلك من الله عزّ وجلّ؟.

لذا، فإن الأخبار الدالة على أن الإنسان عاجز عن معرفة الله تستند كلها بالأساس إلى هذا المعنى. وأما الأخبار القائلة بإمكانية تشرف الإنسان بلقاء ربه وحصوله على معرفة تامة به، فهي لا تستدل بإمكانية هذا الوصول وذلك اللقاء عن طريق الفكر والتفكير، بل عن طريق الوجدان والإحساس في القلب. أي كأنهم يقولون: (اجتز حاجز الفكر وتخطى حدود العقل، ثم اخلع عنك النفس وترفَّع عن القلب كذلك، ثم صِلْ إلى مرحلة لا ترى فيها وجوداً لذرة من كيانك ولا تجد فيها ما كان منك فيما سبق، وحينئذٍ، تلاشَ)[1]!.

فلا وجود هناك لفكر أو عقل أو نفس أو روح أو وجود بالمرة. فليس هناك مجال لالتئام الفكرة أو تجسُّد الشعور أو الإدراك. ليس هناك من موجود يذكر. هناك، حيث يوجد الله وحسب! والله يعرف نفسه ويعلم ما فيها.. في تلك اللحظة فقط يستطيع الإنسان أن يعرف الله، تلك اللحظة التي لم يعد فيها ذلك الإنسان إنساناً، لم يعد يدرك معنى لوجوده مقابل ذات الله عزّ وجلّ. فمتى برزت ذرة من الوجود لم يعد لنور الله وجود في مقابل ذلك.

فهذا العالم هو عالم المقرَّبين الذين تجردوا من كل شيء.. ولا مُقام لأي شيء آخر بينهم، أي أنه لا وجود لهم. فهم لا يملكون وجوداً، لكنهم أحياء بحياة الله.. وفي الوقت نفسه فهم موتى من حياتهم.. وهم لا يملكون شيئاً يتباهون فيه أمام وجود الله.. هناك يوجد الله.. والله فحسب. هؤلاء قد اجتازوا مراتب الكثرات، وعبروا حدود التعينات، وخلعوا عن أنفسهم الحجب وأزالوا عنها الستار، وهم بالتالي قد جاوزوا حجب الظلمات وحجب النور.

---

(١) سر الصلاة ص١٢٨.

ولقد اجتاز الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله وسلم كلاً من كثرات عالم الطبع وعالم البرزخ وعالم العقل.. كلاً حسب ما يناسبه، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فقد اجتاز منزلة نفس الملك.. التي تمتلك التعينُ والحدّ كذلك حتى وصل إلى مقام ﴿قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى﴾ حيث لا يوجد شيء سوى الله وحده..

﴿وَهُوَ بِٱلْأُفُقِ ٱلْأَعْلَىٰ ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ فَأَوْحَىٰٓ إِلَىٰ عَبْدِهِۦ مَآ أَوْحَىٰ مَا كَذَبَ ٱلْفُؤَادُ مَا رَأَىٰٓ أَفَتُمَٰرُونَهُۥ عَلَىٰ مَا يَرَىٰ وَلَقَدْ رَءَاهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ عِندَ سِدْرَةِ ٱلْمُنتَهَىٰ عِندَهَا جَنَّةُ ٱلْمَأْوَىٰٓ إِذْ يَغْشَى ٱلسِّدْرَةَ مَا يَغْشَىٰ مَا زَاغَ ٱلْبَصَرُ وَمَا طَغَىٰ لَقَدْ رَأَىٰ مِنْ ءَايَٰتِ رَبِّهِ ٱلْكُبْرَىٰٓ أَفَرَءَيْتُمُ ٱللَّٰتَ وَٱلْعُزَّىٰ وَمَنَوٰةَ ٱلثَّالِثَةَ ٱلْأُخْرَىٰٓ أَلَكُمُ ٱلذَّكَرُ وَلَهُ ٱلْأُنثَىٰ تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيزَىٰٓ إِنْ هِىَ إِلَّآ أَسْمَآءٌ سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَٰنٍ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَمَا تَهْوَى ٱلْأَنفُسُ وَلَقَدْ جَآءَهُم مِّن رَّبِّهِمُ ٱلْهُدَىٰٓ﴾[1].

لقد كان المراد[2] من ﴿شَدِيدُ القُوَى﴾ هو الله صاحب المقام الأقدس، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ﴾[3].

وأما القول بأن المراد من ذلك هو جبرائيل عليه السلام فمستفاد من الآية المباركة: ﴿ذِى قُوَّةٍ عِندَ ذِى ٱلْعَرْشِ مَكِينٍ﴾[4] وعلى هذا الأساس فالمقصود بـ ﴿شَدِيدُ القُوَى﴾ هو جبرائيل، وأن الضمائر المذكورة في الآيات:

﴿وَهُوَ بِٱلْأُفُقِ ٱلْأَعْلَىٰ ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ﴾ كلها تعود إليه أيضاً. وكذا الحال مع ضمير المفعول في الآية الشريفة ﴿وَلَقَدْ رَءَاهُ نَزْلَةً أُخْرَى﴾

---

(١) النجم: الآيتان/ ٧- ٢٣.

(٢) تفسير الميزان للطباطبائي.

(٣) الذاريات: الآية/ ٥٨.

(٤) التكوير: الآية/ ٢٠.

حيث يعود إلى الملاك جبرائيل.

وأما الضمير في ﴿فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَآ أَوْحَىٰ﴾ فيعود بالتأكيد إلى الله عزّ وجلّ، والمراد بـ ﴿مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ﴾ فهو رؤية فؤاد رسول الله حقيقة الوحي مشافهةً ورؤيةً ولقاء الله سبحانه كذلك.

وأياً كان القول فإن مما لا شك فيه أن هذه الآيات تدل كلها على أنها أوحيت من قبل الباري عزّ وجلّ إلى رسوله الكريم، وأن صيغتها بهذا الشكل إنما هي دليل على أنها أوحيت بطريق المشافهة الذي يتطلب الحضور والالتقاء حتماً.

كل ما في الأمر، أن الألقاب والصفات الخاصة بجبرائيل المذكورة في الحالة الأولى قد زُحزِحت ووضعت جانباً في الحالة التالية، ليأتي دور تلقين الوحي والتدلّي والدنو من مقام العزة والحق تعالى بالمباشرة، ورؤية ذلك الجلال الإلهي، فإن الدنو والاقتراب والرؤية في الحالة الجديدة كلها تعود إلى الله عزّ وجلّ حيث عاين رسول الله كل ذلك ليلة عُرِج به إلى العلى، ورأى الله وزاره بقلبه وبصيرته في تلك الليلة المباركة.

يقول العلامة الطباطبائي[١] قدس سره: (وما أوردناه من الآيات هي الفصل الأول من فصول السُور الثلاثة وهي الآيات اللّاتي تصدُق الوحي إلى النبي صلى الله عليه وآله وتصفه، لكن هناك روايات مستفيضة عن أئمة أهل البيت عليهم السلام ناصةً على أن المراد بالآيات ليس بيان صفة كل وحي، بل بيان وحي المشافهة الذي أوحاه الله سبحانه إلى نبيه صلى الله عليه وآله ليلة المعراج.

---

(١) المصدر السابق.

فالآيات متضمنة لقصة المعراج وظاهر الآيات لا يخلو من تأييد لهذه الروايات وهو المستفاد أيضاً من أقوال بعض الصحابة كابن عباس وأنس وسعيد الخدري وغيرهم على ما روي عنهم، وعلى ذلك جرى كلام المفسرين وإن اشتد الخلاف بينهم في تفسير مفرداتها وجملها)..

وعلى هامش الآية الشريفة ﴿مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى﴾ يقول العلامة قدس الله روحه:

(وليس في الآية ما يدل على أن متعلق الرؤية هو الله سبحانه وأنه لمرئي له صلّى الله عليه وآله، بل المرئي هو الأفق الأعلى والدنو والتدلي وأنه أوحي إليه، فهذه هي المذكورة في الآيات السابقة وهي آيات الله تعالى، ويؤيد ذلك ما ذكره تعالى في النزلة الأخرى من قوله: ﴿مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَى * لَقَدْ رَأَى مِنْ ءَايَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى﴾.

على أنها لو دلت على تعلق الرؤية به تعالى لم يكن به بأس فإنها رؤية القلب، ورؤية القلب غير رؤية البصر الحسية التي تتعلق بالأجسام ويستحيل تعلقها به تعالى.

وقال في تعليقه على الآية الشريفة: ﴿وَلَقَدْ رَءَاهُ نَزْلَةً أُخْرَى﴾.

(وقد قالوا: إن ضمير الفاعل المستكن في قوله: ﴿رَءَاهُ﴾ للنبي صلى الله عليه وآله، وضمير المفعول لجبرائيل، وعلى هذا فالنزلة نزول جبرائيل ليعرج به إلى السماوات، وقوله: ﴿عِندَ سِدْرَةِ الْمُنتَهَى﴾ ظرف للرؤية لا للنزلة، والمراد برؤيته رؤيته وهو في صورته الأصلية.

والمعنى:

أنه نزل عليه صلى الله عليه وآله نزلة أخرى وعُرِج به إلى السماوات

وتراءى له صلى الله عليه وآله عند سدرة المنتهى وهو في صورته الأصلية).

وقد ظهر مما تقدَّم صحة إرجاع ضمير المفعول إليه تعالى والمراد بالرؤية رؤية القلب. والمراد بـ﴿نَزْلَةً أُخْرَى﴾ نزلة النبي عند سدرة المنتهى في عروجه إلى السماوات، فالمفاد أنه نزل نزلة أخرى أثناء معراجه عند سدرة المنتهى فرآه بقلبه كما رآه في النزلة الأولى).

• وتعليقاً على الآية ﴿مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَى﴾ قال:

(الزَّيْغُ: الميل عن الاستقامة، والطغيان: تجاوز الحدّ في العمل. **وزَيْغُ البَصَرِ**: إدراكه المبصر على غير ما هو عليه، وطغيانه: إدراكه ما لا حقيقة له، والمراد بالبصر: بصر النبيّ.

والمعنى: أنه صلّى الله عليه وآله لم يبصر ما أبصره على غير صفته الحقيقية ولا أبصر ما لا حقيقة له، بل أبصر غير خاطئ في إبصاره).

والمراد بالإبصار رؤيته صلّى الله عليه وآله بقلبه لا بجارحة العين، فإن المراد بهذا الإبصار ما يعنيه بقوله: ﴿وَلَقَدْ رَءَاهُ نَزْلَةً أُخْرَى﴾ مشيراً إلى مماثلة هذه الرؤية لرؤية النزلة الأولى التي يشير إليها بقوله: ﴿مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى * أَفَتُمَارُونَهُ عَلَى مَا يَرَى﴾ فافهم ولا تغفل.

وعلّق رحمة الله عليه على الآية الشريفة ﴿لَقَدْ رَأَى مِنْ ءَايَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى﴾ بقوله: (مِنْ للتبعيض، والمعنى: أقسم لقد شاهد بعض الآيات الكبرى لربه، وبذلك تم مشاهدة ربه بقلبه، فإن مشاهدته تعالى بالقلب إنما هي بمشاهدة آياته بما هي آياته، فإن الآية بما هي آية لا تحكي إلّا ذا الآية ولا تحكي عن نفسه شيئاً وإلّا لم تكن من تلك الجهة آية).

وأما مشاهدة ذاته المتعالية من غير توسط آية وتخلل حجاب فمن المستحيل ذلك، قال تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا﴾[1].

وقد أورد العلاّمه القمّي في بحث روائي: وفي (تفسير القمّي) بإسناده إلى ابن سنان في حديث قال أبو عبد الله عليه السلام:

(وَذَلِكَ أنه يَعْنِي النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ أَقْرَبُ الخَلْقِ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى، وَكَانَ بِالمَكَانِ الَّذِي قَالَ لَهُ جَبْرَائِيلُ لَمَّا أُسْرِيَ بِهِ إِلَى السَّمَاءِ: تَقَدَّمْ يَا مُحَمَّدُ! فَقَدْ وَطَأْتَ مَوْطِناً لَمْ يَطَأْهُ مَلَكٌ مُقَرَّبٌ وَلاَ نَبِيٌّ مُرْسَلٌ. وَلَوْلاَ أَنَّ رُوحَهُ وَنَفْسَهُ كَانَ مِنْ ذَلِكَ المَكَانِ لَمَا قَدَرَ أَنْ يَبْلُغَهُ. وَكَانَ مِنَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ كَمَا قَالَ عَزَّ وَجَلَّ: (قَابَ قَوْسَيْنِ) أي ذراعين (أَوْ أَدْنَى) أَيْ: بَلْ أَدْنَى).

وفي (المجمع) روي مرفوعاً عن أنس قال: قال رسول الله صلَّى الله عليه وآله في قوله تعالى: **﴿فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ﴾** قال: **(قدر ذراعين أو أدنى من ذراعين).**

وفي (التوحيد) بإسناده إلى محمد بن الفضيل قال: سألت أبا الحسن عليه السلام: هل رأى رسول الله صلَّى الله عليه وآله الله عزّ وجلّ؟!.

فقال: **(نَعَمْ! بِقَلْبِهِ رَآهُ؛ أَمَا سَمِعْتَ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُ: ﴿مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى﴾؟ لَمْ يَرَهُ بِالبَصَرِ وَلَكِنْ رَآهُ بِالفُؤَادِ).**

وفي (الدر المنثور) أخرج عبد بن حميد وابن المنذر وابن أبي حاتم عن محمد بن كعب القَرَظيّ، عن بعض أصحاب النبي صلَّى الله عليه وآله وسلم قال: **قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ! هَلْ رَأَيْتَ رَبَّكَ؟ قَالَ: لَمْ أَرَهُ بِعَيْنِي؛ وَرَأَيْتُهُ**

---

(١) طه: الآية/ ١١٠.

بِفُؤَادِي مَرَّتَيْنِ، ثُمَّ تلاَ: (ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى)[1].

قال العلامة قدّس سره:

أقول: وروى هذا المعنى النسائي عن أبي ذر ـ على ما في (الدر المنثور) ولفظه رَأَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ رَبَّهُ بِقَلْبِهِ، وَلَمْ يَرَهُ بِبَصَرِهِ.

وعن (صحيح مسلم) والترمذي وابن مردويه، عن أبي ذر قال: سَأَلْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: هَلْ رَأَيْتَ رَبَّكَ؟! فَقَالَ: (نُورَانِيٌّ أَرَاهُ).

أقول: (نُورَانِيٌّ) منسوب إلى النور على خلاف القياس، كجسماني في النسبة إلى جسم. وقرئ (نُورٌ إِنِّي أَرَاهُ) بتنوين الراء وكسر الهمزة وتشديد النون ثم ياء المتكلم، والظاهر أنه تصحيف وإن أيّد برواية أخرى عن مسلم في صحيحه، وابن مردويه عن أبي ذر أنه سأل رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلم: هَلْ رَأَيْتَ رَبَّكَ؟! فقال: (رَأَيْتُ نُوراً)!

وكيف كان! فالمراد بالرؤية رؤية القلب، فلا الرؤية رؤية حسية ولا النور نور حسيّ.

وفي (الكافي) بإسناده عن صفوان بن يحيى قال: سألني أبو قُرّة المحدّث أن أُدخِله إلى أبي الحسن الرضا عليه السلام. فاستأذنته في ذلك، فأذِنَ لي فدخل عليه فسأله عن الحلال والحرام والأحكام. إلى قوله: أبو قرّة، فإنه يقول: ﴿وَلَقَدْ رَءَاهُ نَزْلَةً أُخْرَى﴾. فقال أبو الحسن عليه السلام: إِنَّ بَعْدَ هَذِهِ الآيَةِ مَا يَدُلُّ عَلَى مَا رَأَى؛ حَيْثُ قَالَ: ﴿مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى﴾ يَقُولُ:

---

(١) الميزان ج ٥ ص٢٠٢.

مَا كَذَبَ فُؤَادُ مُحَمَّدٍ مَا رَأَتْ عَيْنَاهُ. . ثُمَّ أَخْبَرَ بِمَا رَأَى فَقَالَ: ﴿لَقَدْ رَأَى مِنْ ءَايَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى﴾ وَآيَاتُ اللَّهِ غَيْرُ اللَّهِ.

أقول: الظاهر أن كلامه عليه السلام مسوق لإلزام أبي قُرّة، حيث كان يريد إثبات رؤيته تعالى بالعين الحسية فألزمه بأن الرؤية إنّما تعلقت بالآيات، وآيات الله غير الله، ولا ينافي ذلك كون رؤية الآيات بما هي آياته تمثل رؤيته تعالى وإن كانت آياته غيره، وهذه الرؤية إنما كانت بالقلب كما مرت عدة من الروايات في هذا المعنى.

وجاء في (تفسير القمّي) بإسناده إلى إسماعيل الجعفي عن الإمام أبي جعفر محمد الباقر عليه السلام في حديث طويل:

(. . . فَلَمَّا انْتَهَى بِهِ إِلَى سِدْرَةِ الْمُنْتَهى، تَخَلَّفَ عَنْهُ جَبْرَائِيلُ. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: فِي هَذَا الْمَوْضِعِ تَخْذُلُنِي؟! فَقَالَ: تَقَدَّمْ أَمَامَكَ! فَوَاللَّهِ لَقَدْ بَلَغْتَ مَبْلَغاً لَمْ يَبْلُغْهُ أَحَدٌ مِنْ خَلْقِ اللَّهِ قَبْلَكَ! فَرَأَيْتُ مِنْ نُورِ رَبِّي، وَحَالَ بَيْنِي وَبَيْنَهُ السُّبْحَةُ. قُلْتُ: وَمَا السُّبْحَةُ جُعِلْتُ فِدَاكَ؟! فَأَوْمَى بِوَجْهِهِ إِلَى الأَرْضِ وَأَوْمَأَ بِيَدِهِ إِلَى السَّمَاءِ وَهُوَ يَقُولُ: جَلالُ رَبِّي! جَلالُ رَبِّي! ثَلاثَ مَرَّاتٍ.

السُّبحة: الجلال كما فسِّر في الرواية، والسُّبحة: ما يدل على تنزهه تعالى من خَلْقه ومرجعه إلى المعنى الأول، ومحصل ذيل الرواية أنه صلّى الله عليه وآله رأى ربه برؤية آياته.

وأما القاضي البيضاوي فقد قال في تفسير الآية الشريفة ﴿مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى﴾.

(ما رأى ببصره من صورة جبرائيل عليه السلام أو الله تعالى، أي ما

كذب بصره بما حكاه له، فإن الأمور القدسية تُدرَك أوّلاً بالقلب ثمّ تنتقل منه إلى البصر. أو ما قال فؤاده لّما رآه: لم أعرفك؛ ولو قال ذلك كان كاذباً، لأنه عرفه بقلبه كما رآه ببصره، أو ما رآه بقلبه، والمعنى أنه لم يكن تخيّلاً كاذباً. ويدلّ على ذلك (**أنه عليه الصلاة والسلام سئل: هَلْ رَأَيْتَ رَبَّكَ؟! فقال: رَأَيْتُهُ بِفُؤَادِي**)).

وقال في تفسيره: ﴿**عِندَ سِدْرَةِ الْمُنتَهَى**﴾ (التي ينتهي إليها أعمال الخلائق وعلمهم، أو ما ينزل من فوقها ويصعد من تحتها، ولعلها شُبّهت بالسدرة وهي (شجرة النَّبْق) لأنهم يجتمعون في ظلّها، وروى مرفوعاً أنها في السماء السابعة).

وقال في تفسير: ﴿**أَلَكُمُ الذَّكَرُ وَلَهُ الأنثَى**﴾ (إنكار لقولهم الملائكة بنات الله، وهذه الأصنام استوطنها جنيّات هنّ بناته، أو هياكل الملائكة وهو المفعول الثاني لقوله: ﴿**أَفَرَءَيْتُمُ**﴾.

قد شاهدنا في تفسير علي بن إبراهيم عن الإمام محمد الباقر عليه السلام قوله: (**فَلَمّا انتهي بِهِ إلى سِدرةِ المُنتَهي، تَخَلَّفَ عَنهُ جَبْرَائِيلُ. فَقَالَ رَسُولُ اللَهِ صَلَّى اللَهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: فِي هَذَا المَوْضِعِ تخذُلني؟!**

فقال: تقدّم أمامك! فوالله لقد بلغت مبلغاً لم يبلغه أحد من خلق الله قبلك)!.

وقد ورد في كثير من كتب العرفان أن جبرائيل قال: (**لَوْ دَنَوْتُ أَنْمُلَةً لاَحْتَرَقْتُ**).

قال الشيخ نجم الدين الرازي: (كان جبرائيل وميكائيل بأزينِ صيّادَينِ في مُتصيّد ملكوت الله عزّ وجلّ يصطادان طيور التقديس والتنزيه وَنَحْنُ

نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ. فلمّا استحالت التوبة إلى صفات الجمال وطمحا ببصرهما إلى مواطن الصمديّة والجلال استحالا مقصوصَي الجناح وتركا الصيد في تلك البقاع البراح، فقالا: لَوْ دَنَوْتُ أَنْمُلَةً لاَحْتَرَقْتُ...).

هذا كله يشير بالبنان إلى المقام الأوحد والمنزلة الجامعة لرسول الله صلىّ الله عليه وآله وأصحابه الحقيقيين، حيث لم يتمكن جبرائيل من أن ينال ذلك المقام أو أن يحرز تلك المنزلة ويظفر بمراده، فأخذ يقول:

(لَوْ دَنَوْتُ أَنْمُلَةً لاَحْتَرَقْتُ).

وقد روي عن نبي الله صلىّ الله عليه وآله أنه قال: **(لِي مَعَ اللَّهِ وَقْتٌ لاَ يَسَعُنِي فِيهِ مَلَكٌ مُقَرَّبٌ وَلاَ نَبِيٌّ مُرْسَلٌ).**

وفي هذا المقام يقول الشيخ نجم الدين قولاً لطيفاً:

(وأمّا آدم، فهو بيضة عنقاء جبل العِزّة. وتلك العنقاء هي لي خليفة ولكم سلطان، فـ﴿اسْجُدُواْ لِآدَمَ﴾[١] عند قدمَيه ولا تقولوا: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا﴾[٢] ناظرين بعين الحقارة إليه، ﴿إِنِّيَ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾[٣] فيه. فاغتنموا الفرصة مادام في البيضة واسجدوا له، فإنّه لو خرج من البيضة فسيكون تحليقه إلى حيث عالَم **(لِي مَعَ اللَّهِ وَقْتٌ لاَ يَسَعُنِي فِيهِ مَلَكٌ مُقَرَّبٌ وَلاَ نَبِيٌّ مُرْسَلٌ)**، فلن تبقى لكم إلّا الحسرة، وستأخذكم العَبرة والحيرة وتكثرون من قول لَوْ دَنَوْتُ أَنْمُلَةً لاَحْتَرَقْتُ...).

وخلاصة الكلام في هذا المقام أنه: ما لم تُزَل كل ذرة من الأنانية من

---

(١) البقرة: الآية ٣٤ .

(٢) البقرة: الآية ٣٠ .

(٣) البقرة: الآية ٣٠ .

الإنسان، فلن يُسمح له بالعروج إلى منسك العدم والفناء المطلقين المتزامنين مع الوجود المطلق. فذلك مقام خاص بذات الله عزّ وجلّ ووجوده. والله سبحانه غيور، ومن شروط الغيرة نهر كل من استقرت في قراره ذرة من بقايا شخصيته وأنانيته.

فالمسألة محيِّرة، إذ يتحتم هجر كل ما سوى الله تعالى للوصول إليه، فكل ما سوى الله حجاب وسراب، ومادام ذلك الحجاب باقياً، فلا سبيل إلى الحصول على المعرفة التامة. وما اكتُسِبَ من المعرفة إن هي إلّا معرفة جزئية وناقصة.

تتميم

إن المعرفة الحاصلة من مشاهدة خلق الله تعالى من جبال وأحجار، وصحارٍ وقفار، والتعرف على حيوانات البر والبحار، وما إلى ذلك، إنما هي معارف جزئية وليست كلية، والمهم في هذه المسألة هو المعرفة الكلية، ولا سبيل للوصول إليها إلّا باجتياز سبيل خطير وعظيم!

إن العالِم في الرياضيات الذي يكتشف بواسطة قوانينه الرياضية أن القرآن معجزة، وذلك بسبب الأسلوب القويم لآياته، والسياق المتوازن لسوره، ويتوصل إلى أن الآيات الخاصة بالجهاد هي بالشكل الكذائي، والآيات الخاصة بالصلاة والصوم بالشكل الكذائي، ثم يتوصل طبقاً لحساباته الحاسوبية (الكومبيوترية) إلى إثبات أن هكذا جُمل وهكذا ألفاظ لا يمكن للبشر أن يصوغ مثيلاتها، أو حتى صبها في قالبٍ يشبه إلى حدٍّ ما تلك الآيات الشريفة، وأنه بدون تدخُل لقوة غيبية أو أمرٍ من ما وراء الطبيعة سيكون ذلك مستحيلاً، ولن يكون بإمكان أحد على الإطلاق إيجاد مثل تلك الظاهرة العجيبة. فإن هذا، في الواقع، هو نوع من أنواع المعرفة بالقرآن الكريم، ومع هذا فإن البعد بين هذه المعرفة، وبين المعرفة الحقيقية للقرآن كبعد الثريا عن الأرض! وبينهما ألفا حجاب! فأين هذه المعرفة وأين الدخول في أعماق وحقائق القرآن وبواطنه ومعرفة تفسيره وتأويله وطريقة تطبيق آياته على مصاديقه؟ ﴿أُوْلَـٰٓئِكَ يُنَادَوْنَ مِن مَّكَانٍۭ بَعِيدٍ﴾[1].

---

(١) فصلت: الآية/ ٤٤.

فهذه المعرفة لا يمكن لها أن تكون معرفة مقنعة؛ انظروا إلى كل آية من آيات هذا الكتاب السماويّ وستجدون كل واحدة من تلك الآيات مرآة تعكس وجه الله عزّ وجلّ، إلّا أن الفرق بين رؤية من كانت عيونهم مفتوحة ومن كانت على أبصارهم غشاوة شاسع وبعيد. فهذا الأمر يستدعي التحقق من صحة الباصرة وفحصها بدقة.

فلو كانت عينا أحدهم عمياء، فليس معنى ذلك أن سبل كل العلوم مغلقة في وجهه، بل معناه أن بإمكانه أن يحصل على كثير من العلوم عن طريق سائر حواسه الأخرى كحاسة السمع وحاسة الشم وحاسة اللمس وحاسة الذوق؛ لكن الفرق بينه وبين من كانت حاسة بصره سليمة من أية عاهة وتتمتع ببصر وبصيرة سالمتين كالفرق بين السماء والأرض.

فلا يتم اجتماع الله مع سواه ما دامت هناك في ذهن الإنسان أماني باطلة، ونوايا غير صالحة، وأهداف نفسانية شيطانية، وأغراض مادية من حب المال والبنين والجاه والمقام وغير ذلك.

لقد خصَّص ابن سينا (النمط التاسع) من كتابه (الإشارات)[1] لمقام العارفين، ويقول في نهاية ذلك النمط:

(إشارَةٌ: جَلَّ جَنابُ الحَقِّ عَنْ أَنْ يَكُونَ شَرِيعَةً لِكُلِّ وَارِدٍ، أَوْ يَطَّلِعَ عَلَيْهِ إلَّا وَاحِداً بَعْدَ وَاحِدٍ. وَلِذَلِكَ فَإنَّ مَا اشْتَمَلَ عَلَيْهِ هَذَا الفَنُّ ضُحْكَةٌ لِلْمُغَفَّلِ عِبْرَةٌ لِلْمُحَصِّلِ؛ فَمَنْ سَمِعَهُ فَاشْمَأَزَّ عَنْهُ فَلْيَتَّهِمْ نَفْسَهُ، لَعَلَّهَا لاَ تُنَاسِبُهُ؛ وَكُلٌّ مُيَسَّرٌ لِمَا خُلِقَ لَهُ).

وحكى الشيخ بهاء الدين العاملي: أنه ورد في رواية أن إبراهيم بن

(١) الإشارات - ص١٩٧.

أدهم كان يطوف بالكعبة، فرأى شاباً أمرد جميل الوجه وسيم الطلعة، فنظر إليه برهة ثم تنحى عنه وتوارى بين المُطَّوِّفين، فلما اختلى بنفسه سأله بعضهم عن سبب تلك النظرة قائلين: لم نشهد لك مثل تلك النظرة إلى شاب جميل فيما سبق! فقال: هو ابني، وقد كنت تركته في خراسان. فلما شبَّ ترك مدينته وطفق يبحث عني، فخفت أن يشغلني عن ذكر الله، وخشيت إن هو عرفني أن آنس به. ثم أنشد هذه الأبيات:

هَجَرْتُ الخَلْقَ طُرّاً فِي هَوَاكَا وَأَيْتَمْتُ العِيَالَ لِكَيْ أَرَاكَا
فَلَوْ قَطَّعْتَنِي فِي الحُبِّ إِرْباً لَمَا حَنَّ الفُؤَادُ إِلَى سِوَاكَا[1]



(١) هنا أود أن أشير إلى أمر طالما شغلني، وهي نسبة هذه الأبيات التي مطلعها: (هَجَرْتُ: تركت الخَلْقَ طُرّاً فِي هَوَاكَا) إلى الإمام الحسين عليه السلام أو رابعة العدوية ـ زاهدة البصرة ـ فأقول:
إن هذه الأبيات مروية عن إبراهيم بن أدهم، وقيل: هي لرابعة، وربما هي من قول كان قد اشتهر وذاع جُهل قائله استشهدت به رابعة، وأما نسبتها إلى سيد الشهداء الحسين (عليه السلام) وذلك على المنابر الحسينية فإن هذا لسان حاله لا لسان مقاله.

الخاتمة

منهج السلوك:

يعيش الإنسان المادي في صحراء المادية المظلمة غارقاً في بحر الشهوات والكثرات اللامتناهية، ووسط أمواج العلائق المادية التي تتقاذفه من كل جانب وفي كل آن، فما أن يفيق من لطمات الأمواج وصدماتها حتى تأتي أمواجٌ أعتى وقد نبعت من التعلق بالمال والثروة والنساء والأولاد، فتصفعه الأمواج على وجهه صفعات متوالية حتى يغوص في قعرها، ويغرق في ذلك اليمِّ العميق المهول بحيث لن تسمع بعد ذلك استغاثاته وصرخاته للنجدة.

لا يلتفت إلى جهة إلّا ووجد الحرمان والحسرة اللتين هما من الآثار واللوازم التي لا تفارق المادة القابلة للفساد تهددانه وترعبانه.

وفي هذا الخضم قد يلاطفه نسيم عليل، ويجد وكأن هذا النسيم العطوف الودود يسحبه جانباً ويسوقه إلى مقصد ما، إلّا أن هذا النسيم لا يدوم هبوبه، فهو يهب من حين إلى آخر.

(وَإِنَّ لِرَبِّكُمْ فِي أَيَّامِ دَهْرِكُمْ نَفَحَاتٍ أَلاَ فَتَعَرَّضُوا لَهَا وَلاَ تُعْرِضُوا عَنْهَا).

في هذه الحال يهمُّ السالك بالسفر إلى الله، ويقرر تبعاً لتأثير هذه الجذبة الإلهية أن يعبر عالم الكثرة، ويشد بكل ما يمكنه عنان السفر ليخلّص نفسه من هذه العشوائية المليئة بالآلام والاضطرابات، ويُسمى هذا السفر في

اصطلاح العارفين وعرَّفهم بالسير والسلوك.

فالسلوك هو طيّ الطريق، والسير هو مشاهدة آثار وخصائص المنازل والمراحل أثناء ذلك الطريق، و(معرفة الطريق غير السير فيه) كما عرفت.

وزادُ هذا السفر الروحاني هو المجاهدة والرياضة النفسانية، ولأن قطع علائق المادة صعب جداً، يتم التخلص من وشائج عالم الكثرة بالتدريج حتى يتمُّ السفر من عالم الطبع.

ولا ينفض السالك عن نفسه غبار الطريق حتى يدخل عالم البرزخ الذي هو الكثرة النفسية، فيشاهد هنا بوضوح كم أودعت المادة والكثرات الخارجية من ذخائر داخل بيت طبعه، وهي تلك الموجودات الخيالية النفسانية التي نشأت من التعامل والاحتكاك بالكثرات الخارجية، وصارت جزءاً من آثارها وثمارها ومواليدها.

وهذه الخيالات تقف مانعاً وعائقاً من سفره، وسبباً لافتقاده للهدوء والسكينة، فلا يختلي السالك بنفسه مناجياً الله تعالى إلّا وهجمت عليه فجأة كالسيل الهادر قاصدة إهلاكه.

وبديهي أن الصدمة والعذاب الناشئين من الكثرات النفسية أقوى منهما في الكثرات الخارجية، فكم من إنسان استطاع بإرادته أن يبتعد عن مقابلة الكثرات الخارجية بالعزلة، ولكنه بهذه الوسيلة لم يتمكن من أن يتخلص من عذاب وصدمة الخيالات النفسية، لأنها قرينته ومجاورة له على الدوام.

إن المسافر في طريق الله والخلوص والعبودية الحقّة لا يخاف من هؤلاء الأعداء؛ فهو يشمر ساعد الهمة مستعيناً بتلك النغمة القدسية ليتقدم نحو المقصد ويخرج من عالم الخيالات المسمى بـ(البرزخ).

ويجب أن يكون السالك حذراً جداً ومتيقظاً حتى لا يبقى شيء من هذه الخيالات في زوايا بيت القلب، لأن دأب هذه الموجودات الخيالية أن تخبئ نفسها عندما يُراد إخراجها من زاوية مظلمة من زوايا القلب بحيث يظن السالك المنخدع أنه قد تخلص من شرها، ولم يبقَ فيه شيء من بقايا عالم البرزخ، ولكن ما أن يجد المسافر طريقه إلى نبع الحياة يريد أن يرتوي من عيون الحكمة حتى تنصبُّ عليه فجأة، شاهرة سيف القهر والجفاء فتقضي عليه.

﴿وَأَنَّهُ لَمَّا قَامَ عَبْدُ ٱللَّهِ يَدْعُوهُ كَادُواْ يَكُونُونَ عَلَيْهِ لِبَدًا﴾[1].

مَثل هذا السالك مَثل من يصب الماء في حوض بيته، ويتركه مدة لا يلمسه حتى تترسب كل الأوساخ فيظهر الماء في الحوض صافياً فيظن أن هذا الصفاء وهذه الطهارة الحاصلة دائمة، ولكن بمجرد إرادته الغوص أو تطهير شيء بالحوض تعود تلك الأوساخ لتلوث هذا الماء الصافي وتظهر على سطحه بشكل قطع سوداء.

فينبغي للسالك أن يستمر بالمجاهدة والرياضة إلى أن يحصل على هدوء البال واستقرار الخاطر حتى تترسب آثار الخيال في ذهنه وتتحجر ولا تستطيع أن تقوم مجدداً لتشوش ذهنه حين التوجه إلى المعبود.

وحينما يعبر السالك من عالم الطبع والبرزخ إلى عالم الروح يطوي عدة مراحل سوف نتحدث عنها إن شاء الله تعالى بالتفصيل.

وإجمالاً، فإن السالك بعد أن يوفق لمشاهدة نفسه والصفات والأسماء الإلهية شيئاً فشيئاً يصل إلى مرحلة الفناء الكلي، ثمّ يصل بعدها إلى مقام البقاء بالمعبود، وعندها تثبت له الحياة الأبدية.

---

(١) الجن: الآية/ ١٩.

وبالتأمل والتدبر في الآيات القرآنية الكريمة يُصبح هذا الأصل أمراً مسلّماً، وحاصله أن الله تعالى يقول في إحدى آياته الكريمة:

﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًۢا ۚ بَلْ أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾[1].

ويقول في مكان آخر: ﴿كُلُّ شَىْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾[2].

وأيضاً: ﴿مَا عِندَكُمْ يَنفَدُ ۖ وَمَا عِندَ ٱللَّهِ بَاقٍ﴾[3].

بضم هذه الآيات بعضها إلى بعض، يتضح أن أولئك الأحياء والمرزوقين هم عبارة عن وجه الله الذي ـ بنصّ الآية الكريمة ـ لا يعرف الفناء والزوال.

ومن جانب آخر يُعلم من الآيات القرآنية الأخرى، أن المراد من وجه الله تعالى والذي لا يقبل الزوال هو تلك الأسماء الإلهية.

وبيان ذلك: أنه قد فُسّر في آية أُخرى وجه الله الذي لا يزول ولا يفنى بأسمائه تعالى التي تترتب عليها صفات العزة والجلال.

﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ﴾[4].

فقد اتفق المفسرون على أن كلمة (ذو) صفة لـ(وجه) أي أن وجه ربك الذي هو ذو الجلال والإكرام باقٍ، وكما نعلم فإن وجه كل شيء هو ما

---

(١) آل عمران: الآية/ ١٦٩.

(٢) القصص: الآية/ ٨٨.

(٣) النحل: الآية/ ٦٩.

(٤) الرحمن: الآيتان/ ٢٦-٢٧.

تحصل المواجهة به، فوجه أي شيء مظهر له، والمظاهر هي تلك الأسماء الإلهية التي يواجه الله مخلوقاته بها والنتيجة أن كل الموجودات قابلة للزوال والفناء إلّا الأسماء الجلالية والجمالية، وهكذا يُعلَم أن السالكين إلى الله الذين وصلوا إلى مراتب الخلاص والإخلاص وصاروا من المخلَصين هم ﴿لَا يَذُوقُونَ فِيهَا ٱلْمَوْتَ إِلَّا ٱلْمَوْتَةَ ٱلْأُولَىٰ﴾(١).

﴿بَلْ أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾(٢) هم عبارة عن الأسماء الجلالية لحضرة الرب عزَّ وجل.

ويُعلم أيضاً بوضوح مراد الأئمة الأطهار عليهم السلام من قولهم: (**نَحْنُ أَسْمَاءُ اللَه.. وجنب اللهِ.. ووجه الله**)، وليس المقام الذي يصفون أنفسهم به هو مقام الحكومة الظاهرية الاجتماعية، وتولي الأمور الشرعية والأحكام الإلهية الظاهرية. بل المراد ذلك الفناء في الذات الأحدية الذي يتلازم مع وجه الله وصيرورته مظهراً تاماً للصفات وأسمائه الذي لا يقارن بأي منصب ومقام.

وفي طريق السير هذا تكون المراقبة من أهم الأمور. بل من الضروريات له، فينبغي للسالك أن لا يخليِّ نفسه دون مراقبتها منذ أن يضع قدمه الأولى في الطريق وحتى آخره، فهي من الضرورات المؤكدة.

وليعلم أن المراقبة درجات ومراتب، فمنها ما يناسب المراحل الأولية، ومنها ما يناسب المراحل التي تليها. فكلما سار نحو الكمال وطوى المراحل والمنازل أصبحت مراقبته أدق وأعمق، بحيث لو حُملت تلك الدرجات من

---

(١) الدخان: الآية/ ٥٦.

(٢) البقرة: الآية/ ١٥٤.

المراقبة على السالك المبتدئ فلن يستطيع القيام بها، بل يترك السلوك فوراً ويهجره، ولكن شيئاً فشيئاً على أثر المراقبة في الدرجات الأولى، والتقوى في السلوك يمكّنه أن يصل إلى المراتب العالية من المراقبة في المراحل التالية، وعندها فإن الكثير من المباحات التي كانت له في المراحل الأولية تصبح حراماً وممنوعة عليه، ولذا قد سمعنا قوله صلىّ الله عليه وآله وسلم وهو يقول:

(حسنات الأبرار سيئات المقرّبين).

وعلى اثر المراقبة الشديدة والاهتمام بها تسطع أنوار الحب والعشق في ضمير السالك؛ لأن حب الجمال والكمال لدى الإنسان أمر فطري على الإطلاق (كما عرفت) وقد خمر في جبلته وأودع في ذاته، إلاّ أن حب المادة والتعلق بالكثرات يصبح حجاباً للعشق الفطري، فلا يدع هذا النور الأزلي يظهر فيه.

وبهذه المراقبه تضعف تلك الحجب شيئاً فشيئاً إلى أن تزول في النهاية، فيظهر ذلك الحب والعشق الفطري ليقود الإنسان إلى مبدأ الجمال والكمال.

وعندما يواظب السالك على المراقبة، يُظهر الله سبحانه وتعالى عليه من باب العطف والرأفة أنواراً، في بداية الأمر تظهر هذه الأنوار مثل البرق لتختفي فجأة، ثمّ تقوى شيئاً فشيئاً حتى تصبح مثل النجمة الصغيرة المتلألئة، ثمّ تقوّى لتصبح مثل القمر، وبعدها تظهر كالشمس الساطعة، وأحياناً مثل ضوء مصباح أو قنديل مشتعل.

وحينما يترقى السالك في مراتب المراقبة لتكتمل عنده مراحلها تُصبح هذه الأنوار أقوى، فيرى السالك كل السماء والأرض شرقاً وغرباً دفعة واحدة مضيئة مشرقة، هذا النور هو نور النفس:

﴿وَأَشْرَقَتِ ٱلْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا﴾[1].

لكن في المراحل الأولى منها عند ابتداء ظهور التجليات النفسية يشاهد السالك نفسه بصورة مادية..

وبعبارة أخرى: قد يلاحظ نفسه وكأنها واقفة أمامه، وهذه المرحلة هي مرحلة ابتداء التجرد.

روي عن أحد أهل المعرفة أنه قال: (خرجت من غرفتي يوماً متخطياً ممر البيت، فرأيت نفسي واقفة بسكون إلى جانبي، فنظرت إليها بدقة متناهية فرأيت في وجهي خالاً لم ألحظه من قبل، وعندما دخلت إلى الغرفة ونظرت في المرآة، رأيت فعلاً أنه كان يوجد في وجهي خال. ولم أكن حتى ذلك الوقت ملتفتاً إليه).

وقال لي أستاذي أدامه الله يوماً:

(في طريق عودتي من الدرس رأيت نفسي تسير بقربي شعثاء غبراء ذليلة مطيعة).

وأحياناً يشعر السالك أنه قد أضاع نفسه، ومهما بحث عنها لا يستطيع العثور عليها، ويقال: إن هذه المشاهدات تقع في المراحل الابتدائية لتجرد النفس، وهذه (المراحل) مقيدة بالزمان والمكان، وفيما بعد يستطيع السالك أن يرى بالبصيرة حقيقة نفسه بتجردها التام والكامل.

وينقل عن المرحوم الحاج الميرزا جواد الملكي التبريزي أنه قال: (ذات يوم قال لي الأستاذ: أَوكَلْتُ مهمة تربية التلميذ الفلاني إليك، وكان ذلك

---

(١) الزمر: الآية/ ٦٩.

التلميذ يملك همة عالية وعزماً راسخاً، فقضى ست سنوات في المراقبة والمجاهدة حتى وصل إلى مقام القابلية المحضة للإدراك وتجرد النفس، فأردت أن ينال هذا السالك طريق السعادة وهذا الفيض على يد الأستاذ ويكتسي بهذه الخلعة الإلهية، فأحضرته إلى بيت الأستاذ، وبعد عرض الأمر عليه قال الأستاذ: ليس هذا بشيء، ثمّ أشار بيده وقال: التجرد مثل هذا.

فقال ذلك التلميذ: رأيت أنني فصلت عن جسدي فوراً، وشاهدت إلى جانبي موجوداً مثلي)[1].

واعلم؛ أن مثل هذه المشاهدة كانت من الممكن أن تدوم في العرفان القديم لفترات طويلة، بسبب طول مدة بقاء السالك في المقام الواحد، مضافاً إلى (الحال) أما في العرفان الحديث، وللتوسع الذهني وقوة الاستعداد والقابلية، فإن السالك يدخل تلك المقامات وأحوالها ولا يلبث فيها طويلاً، فيتحقق بالمقام وأحواله ويطويه ويأخذ فائدته ويرتحل عنه إلى مقام آخر أسمى وأعلى.

وليعلم؛ أن شهود الموجودات البرزخية ليس له ذلك القدر من الشرافة، بل الشرافة في رؤية النفس في عين التجرد التام والكامل، لأن النفس في هذه الحال تسطع بتمام حقيقتها المجردة فتُشاهد بصورة موجودة لم يحدها زمان ولا مكان، بل تحيط بمشرق العالم ومغربه، وهذا الشهود ـ على خلاف شهود المراحل الأولى ـ ليس جزئياً، وإنما هو من قبيل إدراك المعاني الكلية، وهذا ما عبَّرنا عنه بـ(المشاهدة بالبصيرة).

وبعد عبور هذه المرحلة يوفق السالك ـ على إثر الاهتمام بالمراقبة

(١) رسالة لب اللباب ص٣٥٢.

المتناسبة مع العوالم العُلوية ومقتضيات تلك المنازل والمراحل ـ لمشاهدة صفات الباري تعالى، أو إدراك أسماء الذات المقدسة بنحو كلي.

وكم يحدث في هذه الحال أن ينتبه السالك فجأة إلى أن جميع موجودات هذا العالم هي علم واحد، أو أنه لا يوجد أبداً غير قدرة واحدة؛ هذا في مرحلة شهود الصفات، أما في مرحلة شهود الأسماء والتي هي أرفع درجة منها، يُلاحظ السالك أن الموجود في كل العوالم، عالم واحد وقادر واحد وحيٌّ واحد.

ومما لا شك فيه أن هذه المرحلة هي أشرف وأكمل من مرحلة إدراك الصفات التي توجد في مرتبة القلب، لأن السالك يُصبح ولا يرى قادراً ولا عالِماً ولا حياً سوى الله تعالى، وهذا الشهود غالباً ما يظهر في حال تلاوة القرآن. فكثيراً ما يتسنَّى للقارئ أن لا يرى نفسه قارئاً، بل إن القارئ شخص آخر، وقد يدرك أحياناً أن المستمع أيضاً كان شخصاً آخر، وهذا الحال يستمر مع السالك إلى بلوغ مقام التسليم والفناء في الذات المقدسة، وهو هنا يكون على شكل بوادر ما تلبث أن تنمو وتتزايد حتى يحصل التمام في مقام الفناء.

واعلم؛ أن لقراءة القرآن في حصول هذا الأمر تأثيراً كبيراً جداً، ويفضل حين اشتغال السالك في الصلاة وخاصة صلاة الليل أن يقرأ خلالها أو بعدها سور العزائم، لأن السجود المفاجئ مع وجود التوجه التام لا يخلو من لطف.

وحين يطوي السالك هذه المراحل بالتوفيق الإلهي، ويوفق للمشاهدات القدسية، سوف تحيط به الجذبات الإلهية لتقربه في كل آن إلى الفناء الحقيقي، إلى أن تحيط به أخيراً الجذبة التي تجعله متوجهاً إلى الجمال والكمال المطلق، فيشتعل وجوده الخاص وكل عالم الوجود في عينيه بأنوار

الطلعة البهية للمعشوق، فلا يرى أثراً لسواه ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾[1]، (كَانَ اللَّهُ وَلَمْ يَكُنْ مَعَهُ شَيْءٌ).

في هذه الحال يتخطى السالك وادي الهجران ليستغرق في بحر مشاهدات الذات الربوبية اللامتناهي.

ولا يخفى أن سير السالك وسلوكه لا يتنافى مع وجوده في عالم المادة، فإن بساط الكثرة الخارجية يبقى على حاله، ليحيى السالك في الوحدة مع عين الكثرة.

قال أحدهم: (بقيت بين الناس ثلاثين عاماً كانوا يظنونني معهم ومراوداً لهم، والحال أنني خلال تلك المدة لم أكن أعرف ولا أرى منهم أحداً سوى الله).

حالة شهود النفس و(البقاء بالمعبود) بعد الفناء الكلي مهمة جداً، وتحوُز على أهمية عظيمة، فمن الممكن أن تظهر في البداية وللحظة واحدة، ولكن شيئاً فشيئاً تشتد لتصل إلى عشر دقائق أو أكثر، ثمّ ساعة أو أكثر، لتنتقل بعدها بالعناية الإلهية من الحال العابر إلى المقام.

ويعبَّر عن هذه الحالة في الأخبار وعلى لسان العرفاء بـ (البقاء بالمعبود) ولا يمكن الوصول إلى هذه المرتبة من الكمال إلّا بعد حصول الفناء الكلي لعالَم الإمكان في حقيقة الوجود الإلهي، وعندها لن يرى السالك شيئاً سوى الذات الإلهية المقدسة.

ويعبَّر عن هذا الشهود الابتدائي الذي لم يقوَ حتى ذاك الوقت بـ (الحال)

---

(١) البقرة: الآية/ ١١٥.

كما عرفت، ويكون السالك فيه غير مختار، ولكن على إثر شدة المراقبة والعناية الإلهية ينتقل السالك إلى (المقام) ويُصبح هنالك مختاراً.

ومن البديهي أن السالك القوي هو الذي يكون في عين شهود هذه الأحوال متوجهاً إلى عالم الكثرة، ويدير كلا العالمين. وهذه المرتبة رفيعة جداً والوصول إليها في غاية الصعوبة، ولعلها تختص بالأنبياء والأولياء ومن اختاره الله تعالى **(طريقنا صعب مستصعب لا يناله إلّا نبي مرسل أو ملك مقرَّب أو مؤمن امتحن الله قلبه للإيمان)** فهؤلاء في عين الاشتغال بنعمة **(لِي مَعَ اللهِ حَالاَتٌ لاَ يَسَعُهَا مَلَكٌ مُقَرَّبٌ)** تظهر منهم وتجليات **(أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ)**.

وإذا قيل: إن هذه المناصب اختصاصية، والوصول إلى هذه الذروة من المعارف الإلهية منحصر بالأنبياء والأئمة المعصومين عليهم السلام، وإن الآخرين ليس بإمكانهم الوصول إلى هذا الطريق أبداً.

نقول: إن تكليف منصب النبوة والإمامة أمر اختصاصي، ولكن الوصول إلى مقام التوحيد المطلق والفناء في الذات الأحدية الذي يُعبَّر عنه بالولاية ليس أمراً اختصاصياً أبداً، ودعوة الأنبياء الأئمة عليهم السلام أممهم إلى هذه المرحلة من الكمال، ودعوة رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلم أمته إلى اقتفاء آثار مسيره حيثما سار، خير دليل على إمكان السير إلى ذلك المقصد، وإلّا لزم أن تكون الدعوة لغواً ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِى رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُواْ ٱللَّهَ وَٱلْيَوْمَ ٱلْآخِرَ وَذَكَرَ ٱللَّهَ كَثِيرًا﴾[(١)].

روي عن رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلم أنه قال: **(لولا تكثيرٌ في كلامكم وتمريجٌ في قلوبكم لرأيتم ما أرى ولسمعتم ما أسمع)**.

---

(١) الأحزاب: الآية/ ٢١.

ورُوي أيضاً عنه صلّى الله عليه وآله وسلم: (**لَولاَ أَنَّ الشَّيَاطِينَ يَحُومُونَ حَوْلَ قُلُوبِ بَنِي آدَمَ لَرَأَوْا مَلَكُوتَ السَّمٰوَاتِ والأَرْضِ**).

ومن جملة آثار تلك المرتبة الإنسانية العالية: الإحاطة الكلية ـ بقدر الاستعدادات الإمكانية ـ بالعوالم الإلهية، ونتيجة هذه الإحاطة الاطلاع على الماضي والمستقبل والتصرف في مواد الكائنات، إذ للمحيط غاية التسلط على المحاط عليه، فهو مرافق للجميع، وحاضر في كل مكان. ولكن هذه المرتبة لم تكن وليدة الفناء في الذات ولا هي فيها بتمامها، إذ أن السالك في مقام التوكل يتحقق بذلك التصرف وإن لم يكن متحققا بالإحاطة، وإنما في مقام الفناء والبقاء بعده يمتزج كلاً من التصرف والإحاطة، والسالك القوي الإرادة العالي الهمة من لم يشتغل بها ولم ينجذب إليها، إذ هي وفي ذلك المقام العالي تعتبر من الأوهام التي تحجب السالك وتبعده عن الحق، وهذا ما يسمى في العرفان الحديث[1] بـ (الاختبار الدقّي)، ولتوضيح المطلب إليك هذا المثال:

(قيل لغوّاص يغوص في أعماق البحار: توجد درّة نفيسة عجيبة في زاوية من زوايا قاع البحر، فإن كنت من الكيّسين فاطلبها.. فشمَّر ساعده للبحث عنها وعزم على إيجادها.. ولمّا نزل البحر واخترق عباب أمواجه وولج في طبقاته وجد لؤلؤةً جميلة المنظر برّاقة كثيرة الألوان والأطياف فاستأنس بها وأخرجها.. ولم يجهد نفسه في البحث عمّا وصف له).

والدرّة في المثال بالنسبة للغوّاص كما وجه الله وحده بالنسبة للسالك..واللؤلؤة للغوّاص كما الإحاطة والتصرف للسالك..فلا ينبغي بالسالك تفضيل ما هو أدنى على ما هو أعلى.. فتفكّر!!

(١) لم نتطرق فيما سبق إلى هذا التقسيم (أعني العرفان القديم والعرفان الحديث) لغاية كنا نطلبها، وإنشاء الله ستجد في أجزاء هذه الموسوعة ما يشير إليها دون غموض.

يقول آحد العارفين وهو الشيخ عبد الكريم الجيلي في كتابه (الإنسان الكامل): (أذكر مرة عرضت لي حالة في فترة مرت كلمح البصر وجدت نفسي خلالها متحدة مع جميع الموجودات، بحيث كنت أراها جميعاً حاضرة لدي عياناً، ولكن هذه الحال لم تستمر لأكثر من لحظة).

ويعتبر العرفان القديم أن سبب عدم استمرارية هذا الحال هو الاشتغال وأمور البدن، ولم يعتبره من الألطاف الإلهية بالسالك لتعجيل كماله وذلك من فيض الرحمة الرحمانية الخاصة (فإن الله يعطي أكثر من الاستحقاق).. حيث يقول الحاج السيد محمد الحسين الحسيني الطهراني في كتاب (رسالة السير والسلوك):

والمانع من دوام استمرار هذا الحال هو الاشتغال بأمور البدن، وأن حصول كل هذه المراتب متوقف على ترك تدبير البدن. يقول أحد عرفاء الهند واسمه الشيخ ولي الله الدهلوي في كتابه (الهمعات): أطلعوني على أن التخلص من آثار النشأة المادية يحصل بعد مرور خمسمائة عام على اجتياز عالم المادة والموت، وهذه المدة مطابقة لنصف يوم من الأيام الربوبية، لقوله عزّ من قائلٍ: ﴿وَإِنَّ يَوْمًا عِندَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ﴾(١).

---

(١) الحج: الآية/ ٤٧.

تنبيه

ليكن معلوماً لدى القارئ الكريم أن ما مرّ من البيان ليس هو تمامه لقصور وصف العوالم الإلهية بعبارات وافية، فإن سائر درجات وفيوضات هذا العالم بلا حدّ ولا نهاية.. ثمّ لمّا كانت الألفاظ توضع للمعاني على أساس الاحتياجات البشرية فتتسع بمقدار اتساعها، لذا لم يكن من الممكن بيان الحقّائق والأنوار المجرّدة لعالم الربوبية بالألفاظ، وكلُ ما قيل فيها لا يعدو كونه إشارة أو كناية ليس بمقدورها إنزال تلك الحقائق إلى مستوى الأفهام.

فالإنسان المادي باعتبار أنه يحيا في أظلم العوالم الإلهية كما تصرّح بذلك بعض الأخبار: (أنت في أظلم العوالم) لا يضع الألفاظ إلّا لِمَا يقع على بصره أو تناله يده مما يدخل في إطار حاجاته اليومية، أما سائر العوالم والتعلقات والتشعشعات والأنوار والأرواح التي لا علم له بها فلا يضع لها ألفاظاً، فلا يوجد ـ بناءً على ذلك ـ لغة في العالم يتسنى لها التحدث عن هذه المعاني السامية، فكيف يمكن إذاً توصيف هذه المعاني وبيانها؟!.

والحمد لله وحده

فهرس

تم بحمد الله

AL-Saedi Designer
03/ 89 49 27